YVES M.-J. CONGAR

JALONES
PARA UNA
TEOLOGÍA DEL LAICADO

EDITORIAL ESTELA
Avda. José Antonio, 563 - Barcelona (11)

Título original: JALONS POUR UNE THÉOLOGIE DU LAICAT
Editor: LES ÉDITIONS DU CERF. - PARIS
Colección: UNAM SANCTAM
Traductor: SEBASTIÁN FUSTER, O. P.

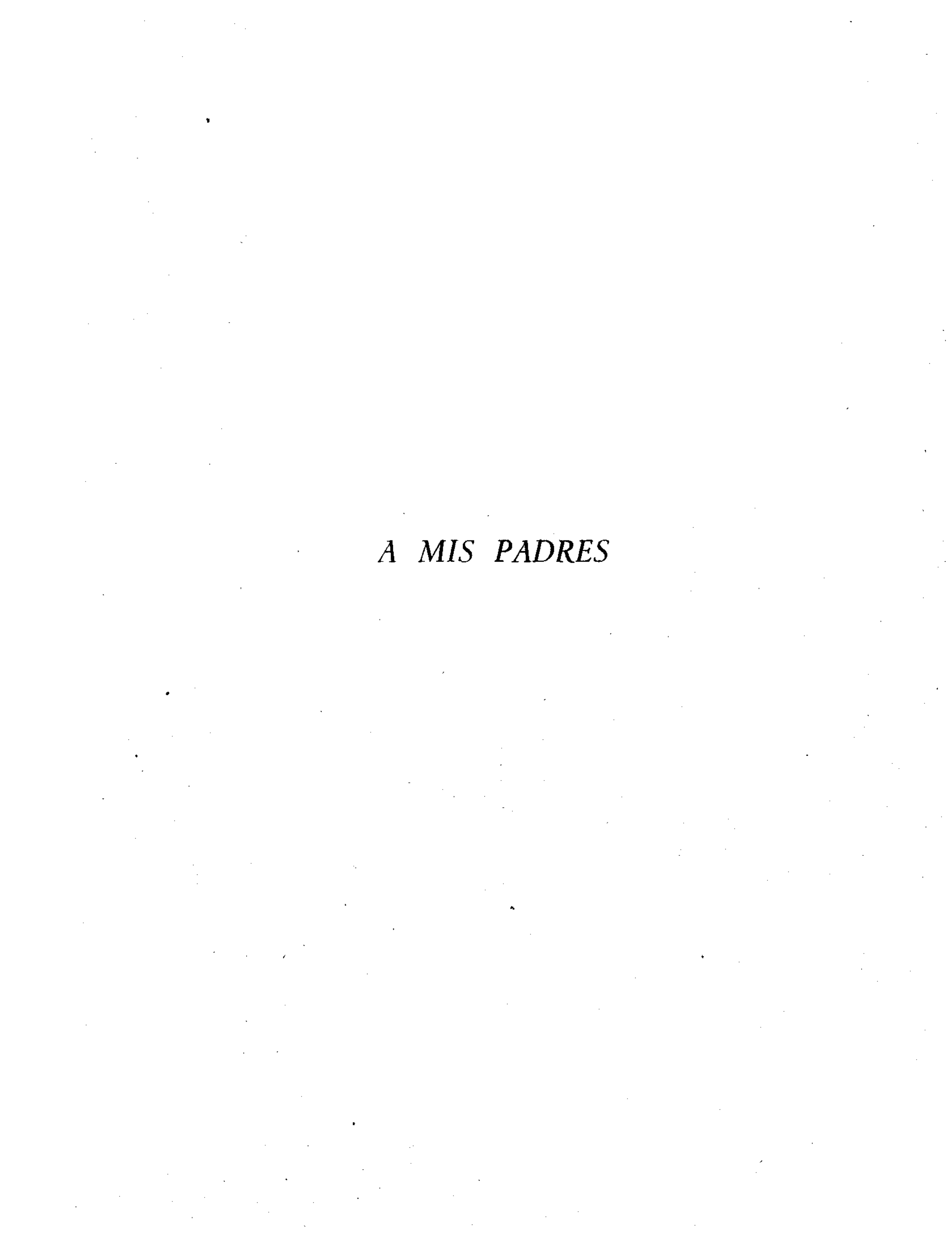
Tercera edición: febrero 1965

NIHIL OBSTAT: Fr. Emilio Sauras, O. P., S. Th. Mag.
Fr. Manuel García, O. P., S. Th. Lect.
IMPRIMI POTEST: Fr. Miguel Gelabert, O. P., Prior Prov.
Valencia, 2 febrero 1961

NIHIL OBSTAT: El Censor, Dr. Antonio Briva, pbro.
IMPRIMATUR: † Gregorio, Arzobispo de Barcelona
Barcelona, 14 de febrero de 1963

Dep. Leg.: B. 1738 - 1963 - Núm. Reg.: 3678-61

GRÁFICAS MARINA, S. A. — Paseo Carlos I, 149 — BARCELONA - 13



A MIS PADRES

INTRODUCCIÓN

EL PROBLEMA ACTUAL DE UNA TEOLOGÍA DEL LAICADO

El Cardenal Gasquet relata esta anécdota: Un catecúmeno preguntó a un sacerdote católico cuál era la posición del laico en su Iglesia. La posición del laico en nuestra Iglesia — respondió el sacerdote — es doble: ponerse de rodillas ante el altar, es la primera; sentarse frente al púlpito, es la segunda. El Cardenal Gasquet añade: Olvidó una tercera: meter la mano en el portamonedas [1].

En cierto modo, nada ha cambiado ni cambiará jamás. Los laicos estarán siempre arrodillados ante el altar, sentados frente al púlpito y por mucho tiempo seguirán metiendo la mano en el portamonedas. Sin embargo, ahora, hacen todo eso de una manera diferente o, al menos, haciendo todo eso, sienten de distinta forma su situación de conjunto en la Iglesia. No es tener una condición subordinada lo que hace al proletariado; es, según Toynbee, el hecho de formar parte de una sociedad con el sentimiento de no ser orgánicamente un miembro activo y un sujeto de derecho. Los laicos siempre formarán en la Iglesia un orden subordinado, pero estarán encontrando de nuevo una conciencia más clara de que constituyen orgánicamente sus miembros activos, con pleno derecho y ejercicio.

Las señales de este cambio surgen por todas partes. Baste recor-

1. F. A. Card. GASQUET: *The Layman in the Pre-Reformation Parish*, Londres, 1914, p. I s. (citado por G. BROM: *De Leek in de Kerkgeschiedenis*, en *Annalen van het Thijmgenootschap*, 37 [1949], p. 24-44; cfr. p. 30.

Citaremos más adelante (c. 2, [p. 77]; c. 5, n. 33-37; c. 8, n. 27) otros textos que, aunque con menos humor, tienen la misma savia

dar el Congreso Mundial del Apostolado de los Laicos, que tuvo lugar en Roma del 7 al 14 de octubre de 1951 y en el que tuvimos el placer de tomar parte en calidad de «experto», junto con los representantes de setenta y dos países y de treinta y ocho organizaciones internacionales. Casi no podíamos imaginar una prueba más elocuente del hecho de que durante estas últimas décadas ha pasado algo: un verdadero redescubrimiento de esta verdad decisiva: los laicos son plenamente Iglesia.

Fijar las etapas de este redescubrimiento equivale a escribir la historia interna de la Iglesia durante el último siglo. Tenemos, primero, los grandes jefes de fila del siglo XIX, con una idea vaga de lo que será la Acción Católica. Más cerca de nosotros, el doble movimiento, litúrgico y apostólico o misionero, que aún está en plena expansión. En la línea de un retorno a las fuentes litúrgicas se ha desarrollado primeramente en las clases directivas el sentimiento de que los laicos son verdaderamente esta *plebs sancta,* este pueblo sagrado del que habla el Canon de la Misa, y de que tiene una parte activa en el acto central de la vida de la Iglesia, que es la Liturgia. El movimiento litúrgico ha sido el primer foco de una toma de conciencia remozada acerca del misterio de la Iglesia y del carácter eclesiológico del laicado. Esto condujo a una renovación de la teología y de la espiritualidad del matrimonio cristiano, gracias a la cual, más allá de las disposiciones jurídicas que lo reglamentan, el matrimonio aparece como la constitución de una célula de la Iglesia.

En la línea de una expansión apostólica, los fieles volvían a descubrir, al mismo tiempo, la grandeza y las exigencias del compromiso cristiano; escuchaban al Santo Padre y a los obispos invitándoles a «participar en el apostolado jerárquico», es decir, a esta actividad sagrada — y no otra — que define la competencia y la misión de la Iglesia. Volvían a tener conciencia del deber, también a ellos encomendado, de anunciar a Cristo al mundo, de cooperar por su parte a la obra de Cristo y de la Iglesia.

Podríamos recordar otros datos si quisiéramos ser completos: la resurrección de los estudios místicos, el éxito de los libros religiosos, la revalorización de la santidad vivida en el mundo, la restauración bíblica; en fin, por parte de los sacerdotes, un comienzo de conver-

sión muy interesante acerca del clericalismo y de las actitudes clericales. ¡Son tantos los componentes de una historia que vivimos y, por consiguiente, también, que hacemos...! Pero más allá incluso de esta historia interna de la Iglesia hay todo un complejo histórico y humano que haría falta evocar, tan cierto es que los movimientos en la Iglesia, e incluso en la teología, no son independientes del empuje general y de las ideas del mundo. Nos disgustan ciertas frases como «los laicos han alcanzado su mayoría de edad», «acceso de masas» ; revelan campos diferentes del que nos interesa, no tienen demasiado sentido en la Iglesia y no las emplearemos. Hay, sin embargo, entre un aspecto y otro, analogías e incluso alguna conexión. En todo caso, el desarrollo de la acción cristiana de los fieles y las investigaciones teológicas correspondientes, son hoy un hecho general en el mundo cristiano, incluso no católico [2].

Partiendo de todo esto y de un amplio contexto de renovación eclesiológica, se ha ido afirmando, poco a poco, el deseo de una teología del laicado. Por haber hablado o escrito algo en algunas ocasiones sobre el tema, el autor de estas páginas se ha visto solicitado de todas partes para hablar y escribir todavía más. Lo cual no quiere decir que falten buenos trabajos. En los últimos treinta o cuarenta años han aparecido algunos excelentes sobre la vida litúrgica, el matrimonio cristiano, la Acción Católica, la Iglesia y el Cuerpo Místico, la responsabilidad cristiana de los laicos [3]. Sin embargo,

2. Ver, por ejemplo, en el informe de la Conferencia de Amsterdam del Consejo Ecuménico, *Désordre de l'homme et dessein de Dieu* (Neuchâtel y París, 1949 s.), t. 1, p. 172 s.; t. 2, p. 21, 323; t. 3, *passim*. El mismo año que el Congreso Romano del Apostolado de los Laicos, se celebra en Bad Boll (Alemania), bajo los auspicios del Consejo Ecuménico, un Congreso Europeo de Laicos. Conocemos también el desarrollo que en la Iglesia ortodoxa de Grecia han tomado movimientos como el *Zoè* y el *Apostoloki Dhiakonia*

En cuanto a la labor teológica: pensamos en estudios como los de J. R. MOTT (*Liberating the Lay Forces of Christinity*. New York, 1932), de la «Geemeentelid», comisión interconfesional que se ocupa del trabajo de los laicos; de G. D. HENDERSON (*The Witness of the Laity*, en *The Scottish Journal of Theology*, junio 1949); Cassel, 1949; de K. BLISS (*The Christian Laity*, en *The Frontier*, abril 1950); de de W. STÄHLIN (*Das amt des Laien in Gottesdienst und kirchlicher Unterweissung*, J. ELLUL (*Présence au monde moderne*, Ginebra, 1948), etc.

3. Hemos seguido regularmente el movimiento de las ideas, al nivel de las publicaciones científicas, en nuestros Boletines de Teología de la *Revue des Sciences philos, et théol.*; cfr., por ej., 1932, p. 685 s.; 1934, p. 684 s.; 1935, p. 731; 1936, p. 767 s.; 1938, p. 660; 1949, p. 461 s.; 1950, p. 651 s.

todo esto deja hambrientos todavía a espíritus buenos. Aún se acusa un vacío que pide ser colmado.

Muchos la emprenden contra el derecho canónico. Es casi exclusivamente un derecho de clérigos, decía un especialista protestante alemán [4]; sólo un canon habla de los derechos de los laicos, lamentaba P. Simon [5], el canon 682, que dice así: «Los laicos tienen derecho a recibir del clero, conforme a la disciplina eclesiástica, los bienes espirituales, y, especialmente, los auxilios necesarios para la salvación» (cfr. canon 948).

En realidad, suponiendo que este canon fuera el único relativo a los laicos, abriría más perspectivas de lo que parece, pues como se ha señalado sutilmente [6], podría trasponerse en términos de derechos de los laicos casi todo lo que el Código indica como deberes del clero. Derecho a una esmerada predicación, derecho a contar con directores espirituales que sean hombres de oración, derecho a una liturgia correcta... En verdad, todo esto no carece de valor. Hay que convenir, sin embargo, que los laicos no aparecen, en esta perspectiva, sino como pasivos, como objeto de ministerio de los sacerdotes [7]. Tiene que haber algo más. El mismo Código presenta muchos elementos más positivos [8]. Unos cuarenta cánones están consagrados

4. U. STUTZ: *Der Geist des Codex iuris canonici...* (Kirchenrechtl. Abhandlg., 92-93). Stuttgart, 1918, p. 83; cfr. p. 40 K. NEUNDÖRFER: *Zwischen Kirche und Welt,* Francfort-sur-M., 1927, p. 45; G. BROM a. c., p. 27; R. MULLER observa *(Der Laie in der Kirche,* en *Theol. Quartalsch.* 130 [1950], p. 184-196 que en el *Kirchenlexicon* de Wetzer y Welte, 1891, se dijo en la palabra *Laien: Siehe Clerus.* — En el *Dict. de Théol. Cathol* ni siquiera hallamos el epígrafe «Laïc».

5. P. SIMON: *Das Menschliche in der Kirche Christi,* Fribourg-en-B., 1936. p. 111 (traducción francesa. Colmar. París 1951).

6. G. BROM, *o. c.,* p. 27; E. RÖSER: *Die Stellung der Laien in der Kirche nach dem kanonischen Recht,* Würzburg 1949, p. 16 s.

7. N. ROCHOLL: *Vom Leien priestertum,* Paderborn, 1940, p. 94: «Seine Stellung iest nach dem kirchlichen Recht eine vorwiegend passive». — H. CARPAY: *L'Action Cathol...* Tournai-París, 1948, p. 48: «Il est un élément passif au point de vue juridique» — R. EGENTHER: *Von der Freiheit Kinder Gottes,* 2 ed., Fribourg-en-B., 1949, p. 15: «Immer mehr word der Laie vom liturgischen Subjekt zum Seelsorgsobjekt». Cfr- F. X. ARNOLD: *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge,* Fribourg-en-B., 1949, p. 108-109; P. SIMON: *o. c.,* p. 116, etc.

Buscando la palabra «Laïc» en el *Dict. de Droit can.,* se encontrará una exposición de los disposiciones del Código en E RÖSER, *o. c.* H KELLER y A. VON NELL-BREUNING: *Das Recht der Laien in der Kirch,* Heidelberg, 1950; O. KÖHLER; *Der Laie im katholischen Kirchenrecht,* en *Stimmen der Zeitt,* abril, 1950.

Además del derecho de recibir los medios de gracia salvífica (can. 682 y 948) y a

expresamente a los laicos (can. 682-725), aunque sólo desde el punto de las asociaciones de piedad que pueden constituir o en las que pueden ingresar: terceras órdenes, cofradías, etc. Desde la promulgación del Código (1917), la Constitución *Provida Mater* del 2 de febrero de 1947 ha aportado muchas precisiones sobre los institutos religiosos seculares.

Pero al definir, después del Código, el estatuto de la Acción Católica, los papas han tenido cuidado, en muchas ocasiones, de distinguir bien ésta, que es una participación en el apostolado de la Iglesia, de las agrupaciones de pura edificación, como son las terceras órdenes o cofradías [9]. El Código, que trata de estas asociaciones de piedad, ha aparecido algunos años demasiado pronto para dejar sitio a la Acción Católica, la cual representa, no obstante, un organismo de la Iglesia, estructurado y sin duda más importante, más movedizo también, que las asociaciones de piedad y donde los laicos tienen una parte esencial. Nadie duda de que pronto o tarde se llenará este vacío[10].

El lugar de los laicos en el derecho de la Iglesia, no tan insignificante como algunos decían, es, con todo, bastante reducido. A decir

participar libremente, conforme a la disciplina eclesiástica, de todos los actos de la Iglesia, derecho que puede perderse por ciertas censuras y penas eclesiásticas, los laicos tienen el derecho de cooperar en la enseñanza religiosa de los niños (can. 1333, § 1), de asumir en nombre de una iglesia la carga de su temporalidad (c. 1521), de aceptar ciertas funciones dentro de la organización administrativa y judiciaria de la Iglesia (c. 373, 1592, 1657; cfr. infra. c. 5). Existen igualmente ciertos vestigios de un derecho de presentación y nombramiento. Así, el pasaje de la Constitución *Vacante Sede* (n. 90), según el cual no se requiere ser sacerdote para poder ser elegido papa, se interpreta de ordinario en el sentido de que también un laico puede ser elegido. La presente obra hará ver otros aspectos del derecho de los laicos, en particular en orden al culto.

9. Pío XI; Carta al card. Bertram, 13-11-1928 (en la colección de la Docum. Cathol., *L'Action catholique,* París, 1933, p. 48; carta del card. Pacelli, 30-3-1930 (*Ibid.*, p. 227); Carta de Pío XII al episcopado argentino, 4-2-1931 (*Ibid.*, p. 388 y 394). Obsérvese, sin embargo, que la carta de S. S. Pío XII al General de la Compañía de Jesús, del 15-4-1950, proclama calurosamente que las Congregaciones Marianas dirigidas por la Compañía son, de todos modos, Acción Católica: A.A.S. 1950, p. 437 s.; *Docum. Cathol.* 7 mayo 1950, col. 577-580.

10. Se insiste mucho sobre el hecho de que este vacío está en vías de ser cubierto. Breve mención ya en los manuales: p. ej. VERMEERSCH-CREUSEN: *Epitome iuris. can.* t. 1, 7 ed., 1949, n. 842; para estudios más adelantados remitimos a las referencias siguientes: SPIAZZI (*La missione dei Laici,* Roma, 1951, p. 115, n. 1 y 2); A. BERTOLA: *Per la nozione di associazione laicale e associazione ecclesiastica,* en *Diritto Ecclesiastico,* 48 (1937); P. CIPROTTI: *A proposito delle Associazioni di*

verdad, no es precisamente al Código al que hay que pedir una respuesta adecuada de las cuestiones del laicado. Por sus orígenes, su historia, su misma naturaleza, el derecho de la Iglesia es principalmente una organización de culto sacramental; es normal, pues, que sea sobre todo un derecho de clérigos y de las cosas sagradas. Lo triste es que el punto de vista canónico desde el siglo XIII y sobre todo el XVI, ha invadido progresivamente el espíritu del clero, determinando en lo esencial las mismas actitudes pastorales; se han contentado con frecuencia, tanto en el campo pastoral como en el litúrgico, con añadir simplemente a una estructura de posiciones canónicas un complemento de piedad, de «espíritu de fe», de celo, que no podía recobrar enteramente el terreno perdido de una verdadera teología del laicado. O tan sólo se atribuían a los laicos tareas puramente profanas de acción temporal. Tal vez la antigua comparación medieval de los dos lados del cuerpo místico, el sacerdotal y el laical, haya orientado los espíritus en este sentido; vemos, por ejemplo, que San Belarmino estudia a los laicos sólo bajo el ángulo de lo temporal y de su sumisión a lo espiritual (cfr. *infra* c. 2, n. 42).

Parece que entre una posición canónica rígida en materia sagrada, de una parte, en la que se encuentra afirmada sobre todo la subordinación de los fieles a la Jerarquía y su papel receptivo; y, de otra, el campo de la acción profana, social e internacional, muchos no ven todavía con bastante claridad que se dejó vacío un amplio espacio, espacio que los laicos han comprendido que les pertenecía también ocupar: el de una actividad propiamente espiritual, un papel activo *en la Iglesia*. Precisamente para orientarse en su acceso pacífico a estas tareas, piden con insistencia una verdadera teología del laicado.

Azione cattolica, ibid.; J. HERVÁS: *Jerarquía y Acción Católica a la luz del Derecho*, Valencia, 1941; A. MENICUCCI, *Sulla posizione dell'Azione Cattolica nel Diritto Canonico*, Govignano 1936; P. PÉREZ-MIER: *En torno a la posición jurídica de la Acción Católica*, en *Ecclesia*, nn. 38, 40, 47 (Madrid); J. SÁEZ GOYENECHEA: *La situación jurídica actual de la Acción Católica*, en *Revista Española de Decrecho Canónico*, 1 (1946) 583-613; *Las Asociaciones de fieles del Código Canónico y la Acción Católica, ibid.*, 2 (1947), p. 899-945; A. ALONSO LOBO: *Qué es y qué no es la Acción Católica...*, Madrid 1950 (el autor defiende que la Acción Católica encaja perfectamente en el marco jurídico de las asociaciones piadosas).

No es una empresa pequeña. No responderíamos a una petición tan profunda proponiendo sólo tesis particulares sobre cierto número de puntos. Esta demanda está demasiado ligada a muchos problemas que se plantean hoy, de forma apremiante, no solamente algunos espíritus dentro del marco de las Escuelas, sino el gran número de laicos comprometidos en la vida cristiana militante y con ellos también algunos sacerdotes a quienes los años de estudio esclarecieron insuficientemente: relación de la Iglesia con el mundo, teología pastoral renovada [11], formación de sacerdotes y sentido de su sacerdocio, naturaleza del compromiso laico, sentido cristiano de la historia y de las realidades terrenas, etc. Otras tantas cuestiones difíciles implicadas, con otras muchas, en una teología del laicado. El verdadero problema de ésta sobrepasa aún el conjunto de estas grandiosas cuestiones; su verdadera dificultad radica en que supone toda una síntesis eclesiológica, donde el misterio de la Iglesia alcance todas sus dimensiones, hasta incluir plenamente la realidad eclesial del laicado. No se trata sólo de añadir un párrafo, revisar un capítulo, en orden a un desarrollo eclesiológico que no aportaría, desde el inicio y de un extremo a otro, los principios de los que depende realmente una «laicología». Fallo por el que, frente a un mundo laicizado, sólo habría una Iglesia clerical que no sería, en su plena verdad, el pueblo de Dios. En el fondo sólo hay una teología del laicado válida: una eclesiología total.

Y, sin embargo, nosotros no nos proponemos aquí un tratado completo de la Iglesia. Nos daremos cuenta de que asoma en todas partes; ante ciertas explicaciones aparentemente laboriosas y tomadas de un poco lejos, se verá que son necesarias para relacionar las aplicaciones particulares con los principios generales. Hubiéramos evitado muchas repeticiones de haber podido remitir a un trato completo de la Iglesia. Sobre muchos puntos, el asunto era nuevo. Ha sido preciso aportar razones y pruebas documentales y esto con tanto más cuidado cuanto que las posiciones, agrandadas por los unos, eran sistemáticamente minimizadas por los otros; así, por ejemplo, en

11. «En realidad, la teoría pastoral de antes no basta ya»; Pío XI, discurso de 19-7-1933 a los Consiliarios eclesiásticos de la A. C. Fem. Ital. (citado por C. NOPPEL: *Aedificatio corporis Christi. Aufriss der Pastoral*, Friburgo de B., ed. 1949 Vorwort).

el problema del sacerdocio de los fieles. Esta cuestión, entre otras, es de las que parecen sencillas a primera vista, pero se revelan muy delicadas a medida que se las estudia y comprometen muchas cosas que no pueden esclarecerse sin una investigación seria. Aun a riesgo de aumentar desmesuradamente el volumen, no hemos dudado en aportar lo esencial de nuestra documentación ; y esto, principalmente, para ser útiles a los que no disponiendo del mismo tiempo para investigar y los mismos medios de trabajo, tienen derecho a este servicio de un teólogo un poco al margen del movimiento y de las descargas de la primera línea.

La obra ha llegado a tomar dimensiones excesivas. Hubiéramos deseado evitar muchas ampliaciones y reiteraciones. El asunto las requería a menudo. Otras veces, en cambio, son debidas a una redacción prolongada a lo largo de dos años, con interrupciones frecuentes de varios meses, exigidas por la urgencia de otros asuntos. Hubiéramos querido disponer de tiempo para limar ciertos capítulos, con el convencimiento de que lo hubiéramos hecho, ligados todos los cabos, de una forma a la vez más sencilla, más clara y más fuerte. Sin duda, un día reemprenderemos el trabajo en una redacción libre de documentación técnica y en un estilo más accesible para la mayoría de los fieles. Nos excusamos sinceramente de haberlo hecho tan pesado y tan indigesto...

A pesar del esfuerzo y de las dimensiones del volumen no aportamos ahora más que un pequeño ensayo, unos simples «jalones», sin pretensión ni de ser completo ni de formular nada definitivo. Sin pretensión de ser completo: sabemos demasiado bien nosotros mismos cuánto falta para poder hablar, clara y sencillamente, de una teología del laicado. Aquí no se encontrará nada sobre la mujer como tal, ni sobre la vida religiosa en el mundo, ni sobre el laicado en las misiones, apenas nada sobre el matrimonio y la vida cristiana en los hogares. Muchas de estas cuestiones importantes serán estudiadas, al menos en cuanto a la documentación, en el volumen de *Etudes conjointes*, al que reservamos también cierto número de *Excursus* técnicos o de anotaciones eruditas [12]. Una teología com-

12. Con posibilidad de modificaciones que pueden introducirse en el curso de una redacción que no está aún definitiva, dicho volumen de *Études conjointes* reunirá los trabajos siguientes :

pleta del laicado, decíamos, sería una eclesiología total; sería igualmente una antropología e incluso una teología de la creación en su camino hacia la Cristología...

Y, como hemos añadido, sin pretensión de formular nada definitivo. Es claro que, ante tan difíciles problemas, pueden hallarse opiniones teológicas dispares. Ofrecemos esta obra a la discusión de todo hombre culto, al mismo tiempo que la sometemos al juicio de la Jerarquía, guardiana de la tradición, de la que abundantemente nos hemos nutrido.

Algunos, quizá, verán un peligro en la simple tentativa de elaborar una teología del laicado [13]. Transcribimos para ellos la respuesta que Mons Dadolle, obispo de Dijón, daba en 1907 a una objeción parecida:

«Es posible que, en el pasado, nosotros mismos, jerarquía eclesiástica, no hayamos comprendido suficiente ni completamente vuestro papel. Llamábamos a vuestro bolsillo para nuestras necesidades materiales; a vuestra adhesión y a vuestra inteligencia para la administración de nuestras fábricas; a vuestra fe y a vuestra devoción para escoltar, cirio en mano, las procesiones eucarísticas. Si eso era casi todo, no era, o por lo menos no es, lo bastante...

Durante largos siglos el apostolado fue considerado como *una función reservada* y, al menos en la práctica, era excesiva la distinción entre Iglesia docente y discente, entre sacerdotes y laicos.

He oído hablar aquí y en otros lugares, es algo que se oye en todas partes, sobre la cuestión delicada de coordinar los dos apostolados, el nuestro — el jerárquico — y el vuestro — el laico —. Se habla de peligro, de posibles ingerencias; ¡ah!, señores, yo sé muy bien que existen toda clase de peligros. Sólo cabe no hacer nada, o no dejar hacer nada, para evitarlos todos. Pero entonces nos resignamos al mal supremo, a la abstención, el oficio de los inútiles a quienes el gran poeta de la Edad Media, Dante, cuando

A) *Estudios:* el tema del Templo — Noción cristiana de la propiedad y de la profesión. — Vida religiosa en el mundo. — Laicado y laicismo. — La mujer en el pueblo fiel. — El testimonio.

B) *Excursus* y notas documentales: Laicus en la Edad Media. — La definición de la Iglesia como «societas fidelium». — El principio del consentimiento: «Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet». — Sentido de «fiel» en la tradición cristiana. — *Plebs* y *Populus*. — El estado laico y el matrimonio como «órdenes» dentro del Cuerpo místico. — La comunión bajo las dos especies.

13. Un cierto P. A. PEREGO colocaba mis dos artículos de *Études*, enero y febrero de 1948, entre los sacudimientos malsanos que ha provocado este *monstruo* (¡en efecto!) que es la «nueva teología», cosa netamente francesa (¡desde luego!), felizmente fulminada por la encíclica «Humani Generis» (¡de acuerdo!); *La nuova Teologia. Sguardo d'insieme alla luce dell'Enciclica Humani Generis*, en *Divus Thomas*, Plasencia, 53 (1950) 436-465.

hacía el inventario de su infierno no quería ni siquiera saludar con la limosna de una mirada: Mira y pasa [14]».

Los peligros, ciertamente, no son quiméricos. No sería difícil citar más de un hecho donde parece haber exageración, cuando, por ejemplo, los laicos piensan y dicen que los sacerdotes nada tienen que ver en cuestiones de matrimonio o moral social, que son sus *propias* cuestiones; o cuando excluyen al sacerdote de tal reunión, de tal círculo bíblico; o cuando eligen, por su cuenta, el sacerdote que conviene para tal agrupación que han formado, no sin cierto desconocimiento del carácter común y ordenado de la vida eclesiástica... [15] Encontraremos todavía, en el curso de este libro, otras eventualidades de abuso o desviación. A decir verdad, si existen pequeños peligros de esta clase, no acarrean de ninguna manera como consecuencia el que se deba evitar proponer una doctrina del laicado, o que sólo deba presentarse una totalmente endulzada, castrada [16]. Lo que en realidad se impone es el deber de ofrecer una teología cuidadosamente elaborada, firme, equilibrada, apoyada en la tradición y que contenga, en la firmeza y el equilibrio de una misma verdad, tanto la osadía desbordante de la vida cristiana como los límites o las condiciones imprescindibles, fuera de las cuales, con todo el brío y el entusiasmo que se quiera, habríamos «corrido en vano» (*Gál.* II, 2). Lo que es preciso, ya lo dijimos a propósito del ecumenismo o del problema de las reformas en la Iglesia — problemas todos de *vida* y de *plenitud* —, es que la *vida* se desarrolle en el marco y el andamiaje de la *estructura*. Y, en el plano del estudio científico, no puede aventurarse una doctrina de la *vida* sin haber asegurado antes una sólida teología de la estructura. Una vez más, para el problema del laicado como para el del ecumenismo y

14. Discurso sobre la misión de los laicos en la Iglesia de Francia después de la separación; texto en *L'avenir des Travailleurs*, 14 abril 1907; citado en *Demain*, 3 mayo 1907, p. 445.

15. Después de un discurso pronunciado por el patriarca Alejo de Moscú, con ocasión de la consagración del obispo de Tallin (Estonia), el peligro del abuso existe también allá; estos a los que el patriarca hace alusión parecen tocar incluso mucho más seriamente el régimen jerárquico de la Iglesia que aquellos de los que hemos dado algún ejemplo. Cfr. *Revue du Patriarcat de Moscou*, 1950, n. 5.

16. Cfr. la respuesta que da el P. PABLO DABIN (*Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition...* Bruselas y París 1950, p. 59 s.) con una objeción análoga.

el de las reformas, nuestro esfuerzo se ha concentrado en religar la vida a la estructura, la acción de asimilación a los principios, de forma que la *plenitud* por la que nos esforzamos, y que es la gran llamada de nuestros tiempos, no sea otra cosa más que la plenitud *de la Iglesia apostólica.*

Estamos convencidos de que si esto no falla, si la Iglesia, firme sobre sus cimientos, se abre osadamente a la acción de los laicos, conoceremos una primavera insospechable. La masa de los laicos ha sido siempre una gran reserva de energías decisivas. «En todas las épocas — escribía Newman [17] — el laicado ha dado la medida del espíritu católico; salvó a la Iglesia irlandesa, hace tres siglos, y traicionó a la de Inglaterra.» Hoy, más que nunca, tal vez, los laicos están llamados a dar toda la medida de sus posibilidades, por las que pertenecen en verdad a la Iglesia y — como decía S. S. Pío XII — hacen la Iglesia. En el inmenso espacio sobre el que ha caído lo que llamamos «telón de acero» — representa el 28 % de la superficie y el 31 % de la población del mundo — la fe quizá no será mantenida durante mucho tiempo si no es gracias al laicado fiel... Por otra parte, acaso hoy más que nunca, el Espíritu Santo transforma al mundo, en vistas a un ideal de plenitud; unas fuerzas magníficas y puras reclaman ser empleadas. Muchas cosas pueden ser renovadas, dilatadas. En la viña del Señor se siente como un soplo de promesa. ¿No puede ser la víspera de una radiante primavera, una vigilia de Pentecostés? [18].

Acerca de lo que la recogida, el cultivo, la madurez de tales semillas reclamará de nosotros, sacerdotes, tenemos ya el indicio en las exigencias de un laicado despierto a la conciencia de su pertenencia y de sus responsabilidades en la Iglesia. Es más fácil velar, si no una cuna vacía, al menos a un niño dormido, que responder a las pregun-

17. *Lectures on the present position of Catholics in England*, Londres, 1908, p. 22; citado por DABIN: *o. c.*, p 55. Osaríamos añadir aquí, más en el sentido de «masa», estas palabras de J. GUÉHENNO: «Sin los Calibanes no hay Renacimiento católico. Nosotros solos no somos bastante numerosos para llenar las iglesias, y la misa se canta mal si no alzamos nuestras voces» *(Caliban parle*, París 1928, p. 144).

18. Otros autores piensan también que, si se da confianza y lugar a los laicos, la Iglesia conocerá nuevas perspectivas: R. MÜLLER: *l. c.*, p. 194 s.; J. THOMÉ: *Der mündige Christ.* Francfort-s.-M., 1949, p. 108 s., etc.

tas de un adolescente que crece y empieza a actuar en la vida. Ahora los laicos nos preguntan mucho; nos obligan a dejar todo el sector tranquilo y ritualizado del cristianismo del que somos ministros, ante la empresa requirente de lo que en sí es perpetuamente joven: de esta fe «que guardamos, habiéndola recibido de la Iglesia, y que es, por el Espíritu de Dios, como un depósito maravilloso en estado de perpetua juventud, en un vaso de calidad, y que rejuvenece sin cesar este vaso que la contiene» [19]. Poner en marcha, por la actividad de los laicos, la plenitud del pueblo de Dios, pedirá esfuerzos extraordinarios de todos los elementos de la estructura. Por lo demás, lo que de extraordinario se reclama del sacerdote en el mundo contemporáneo es algo sobrehumano. Pero, ¿qué hombre llamado al sacerdocio, situado como ligamento o músculo de servicio en el cuerpo de Cristo, no se sentirá por su gracia presto para todos los trabajos, para todas las distensiones, si es preciso, a fin de cooperar lealmente al crecimiento de todo el organismo? (cfr. Efesios, IV, 16).

* * *

Nuestro propósito inspirará el plan. Después de dar en un capítulo preliminar la noción de lo que es un laico, dividiremos el tema en dos partes. La primera nos dará la posición de las cosas, asegurándonos el estatuto de estructura sin el cual nos arriesgaríamos a divagar. En ella examinaremos, primero, la posición de una teología del laicado mismo en el designio de Dios. En la segunda parte estudiaremos el laicado en función de sus actividades en la vida eclesiástica. Lo haremos primero en el marco de las tres funciones en las que suelen distribuirse los actos de la Iglesia y de Cristo: función sacerdotal, real y profética. Quisimos conformarnos con esta trilogía cómoda. No obstante, después de haber intentado diversas distribuciones nos pareció que no podíamos, sin violentar algo, encerrar rigurosamente toda la actividad de los laicos en el cuadro de estos tres oficios. La Acción Católica, en concreto, los engloba todos. Por eso, resistiendo a la tentación de distinciones demasiado tajantes que sólo

19. SAN IRENEO: *Adv. Haer.* III, 24, 1 (P. G. 7, 966; HARVEY, 2, 131).

tienen apariencia de rigor a costa de una docilidad total a la naturaleza de las cosas, hemos consagrado un capítulo especial, respectivamente, a los laicos en la vida de la Iglesia como unidad y a los laicos en orden a la misión apostólica de la Iglesia: eligiendo intencionadamente estas palabras, un poco vagas, para servir de enseña a exposiciones que confiamos no sean vagas [20]. A este conjunto de capítulos al que hemos dado una numeración única para marcar la continuidad del desarrollo, hemos añadido otro concerniente a una cuestión que suscita hoy día gran interés, la «espiritualidad», y la santificación del laicado enrolado en la marcha del mundo. Recogeremos, entonces, así lo esperamos, los frutos de investigaciones a veces un poco arduas, si no excesivamente técnicas [21].

FR. YVES M. - J. CONGAR

Le Saulchoir, 22 diciembre 1951.

20. Hemos abandonado el orden un poco rígido y poco satisfactorio de dos estudios anteriores: de *Sacerdoce et laïcat dans l'Église* (publicado simultáneamente en diciembre de 1946 en *La Vie Intellect.* y en *Masses ouvières*), donde relacionamos la Acción Católica con la función profética; y de *Pour une théologie du laïcat* (*Études,* enero y febrero 1948), donde distinguíamos, por una parte, la actividad de los laicos según las tres funciones susodichas y, por otra, los elementos por los que la Iglesia se constituía bajo el aspecto de comunidad. Estos elementos espirituales, en efecto, son también sacerdotales, reales y proféticos. Así, lo que decimos en los capítulos 7 y 8 justifica lo dicho en los capítulos 4, 5 y 6; y al mismo tiempo, presenta aspectos originales. A riesgo de parecer mezclar las cosas, es preciso hablar de ello aparte.

21. Aquí, como en nuestras obras precedentes, creemos ayudar eventualmente al lector ofreciéndole cuadros sinópticos detallados. En cuanto al tecnicismo de ciertas palabras, procuramos ponerle remedio con un éxito sencillo. La documentación bibliográfica, que no pretende ser completa, finaliza, salvo algunas añadiduras de última hora, en noviembre de 1951.

CAPÍTULO I

¿Qué es un laico?

La palabra κλῆρος, de la que *clerus, clero,* no es más que una transcripción, se encuentra abundantemente en la Escritura, sobre todo en el Antiguo Testamento. Tiene, en primer lugar, el sentido de *suerte*; también el de *porción, parte caída* (en herencia). En la primera Epístola de San Pedro, c. 5, v. 3, la palabra, en plural, designa la comunidad caída en suerte a cada uno de los presbíteros. En cuanto al vocablo λαϊκός, del que *laico* es la copia, no se encuentra por ningún sitio en la Escritura[1]; en cambio la palabra λαός, de la que aquélla sería el adjetivo, es empleada con frecuencia. Cabría dudarlo si le diéramos el sentido de *pueblo*. Sin embargo, hay algo más en la Escritura: A menudo, en particular en el Antiguo Testamento, λαός se opone a τὰ ἔθνη, y designa expresamente al pueblo de Dios distinto de las naciones (las *goim*) [2]. Nuestra palabra «laico» se relaciona, pues, con un vocablo que, en el lengueje judío, y después cristiano, designaba propiamente al pueblo consagrado por oposición a los pueblos profanos: matiz que estuvo presente en los espíritus, al menos cuando se expresaban en griego, durante los cuatro primeros siglos e incluso más tarde [3].

1. A excepción de un pasaje o dos en las versiones de Aquila, Teodoción y Symmaco. Cfr. la concordancia de Hatch y Redpath.

2. Ejemplos: en el Antiguo Testamento: *Ex.* 19, 4-7; *Dt.* 7, 6-12. En el Nuevo Testamento, aplicado a la comunidad cristiana, que es el nuevo y verdadero Israel: *Lc.* 2, 32; *Rom.* 9, 23; *II Cor.* 6, 14; Cfr. los art. ἔθνος (K. L. SCHMIDT) en *Wörterbuch* de Kittel, 362-370, y λαός IV, 29-57, principalmente las páginas 32-37 y 53-57 (STRATHMANN).

3. En Justino: *Dial.* 123, λαός = el pueblo de la Nueva Alianza; en la I *Apol.*, 67, λαός se refiere al que preside.

Dom. Gr. DIX *(The Shape of the Liturgy*, Westminster, 1945, p. 480) y *Apostolic Ministry*, Londres, 1946, p. 285, dice, sin aducir pruebas, que la palabra *laikos* significa todavía hacia el año 300, en Oriente, un miembro del pueblo de Dios; hacia el 450 ha pasado a significar *profano* por oposición a *sagrado*. Lo cual estaría ligado

No encontramos, pues, en el vocabulario del Nuevo Testamento una distinción entre «laicos» y «clérigos». Los historiadores protestantes del siglo XIX — Hase. Hatch, Achelis, Harnack — dogmatizaron mucho sobre un hecho que corroboraba su tesis de una comunidad primitiva indiferenciada, viviendo bajo un régimen carismático. Ni siquiera la circunstancia siguiente apoya su construcción histórica: el primer empleo de la palabra «laico», como antítesis de «sacerdote», se halla en un documento romano, la carta a la comunidad de Corinto, cuyo autor fue Clemente [4]. Adentrarnos en el punto de vista de los historiadores protestantes mencionados, equivaldría a proponer una interpretación de todo lo que concierne a la constitución e incluso a la naturaleza de la Iglesia Apostólica, los ministerios, su relación con la Sinagoga: terreno en que la Historia y la Teología deben asociarse y dialogar para llegar a conclusiones válidas. Campo, igualmente, en que se ven comprometidas cuestiones de método, reclamadas a su vez por problemas doctrinales; pensamos, en particular, en el punto siguiente, tocado rápidamente en otra parte [5]: ¿En qué medida un análisis de vocabulario permite formular juicio sobre una realidad; en qué medida, concretamente, la ausencia en el vocabulario de las palabras *clero* y *laico*, incluso de *sacerdote* (hierus: cfr. *infra*; c. 4) permite afirmar que la Iglesia Apostólica era una comunidad indiferenciada, de régimen carismático, extraño a lo que expresamos nosotros y que Clemente, contemporáneo de los Apóstoles, designa con el nombre de clérigo, laico y sacerdote?

No podemos entrar en la vía de tales exposiciones. Basta para nuestro propósito señalar la diferencia entre clérigos y laicos cuando aparece

a un conjunto de ideas, que, en liturgia, condujo a separar al celebrante del pueblo (iconostasio), etc.

En Oriente se usaban también otros nombres para designar a los laicos: ἰδιῶται (San Juan Crisóstomo) que corresponde al *laïcus* = *idiota* = iletrado de la Edad Media; βιωτικοί que corresponde a los *saeculares* del latín (Nomokanon); cfr. N. MILASCH: *Das kirchenrecht der Morgenländischen Kirche*, 2.ª ed., Mostar, 1905, p. 216, n. 8; P. G. CARONI, *I poteri giuridici del Laicato nella Chiesa primitiva*, Milán, 1948, p. 40.

4. CLEMENTE, XL, 5: Al gran Sacerdote le han sido conferidas funciones particulares; a los presbíteros se les ha asignado lugares especiales; a los levitas incumben servicios propios; los laicos están ligados por preceptos propios de los laicos» (HEMMER, en nota, remite a *Jer.* 34, 19, uno de los textos del A. T. — el N. T. presentará muchos más — donde λαός designa al pueblo en cuanto distinto de sus jefes: sacerdotes, levitas y escribas).

Es preciso observar aquí que, al designar un miembro de la comunidad por distinción a los sacerdotes y a los levitas, este texto de Clemente da a los fieles un nombre que expresa directamente su pertenencia al pueblo consagrado. La traducción latina de la carta de Clemente, que trata de la primera mitad del siglo segundo, transcribe λαϊκός por *plebeius*, aquel que es de la *plebs*, es decir, de la comunidad cristiana. *Plebs* tiene constantemente este sentido en Tertuliano y San Cipriano e incluso mucho tiempo después de ellos...

5. *Falsas y verdaderas reformas de la Iglesia*. Ed. I. E. P. Madrid. 1953.

en el modo de hablar. Hemos visto el texto de Clemente Romano; es el primero de una serie. A principios y a mediados del siglo III los testimonios abundan y, bajo expresiones diversas, la distinción es muy clara. Así, en Oriente, Clemente de Alejandría y Orígenes; en Occidente, Tertuliano y San Cipriano [6]. En este último, además, encontramos por primera vez las grandes líneas de una eclesiología propiamente dicha, es decir, una teoría que estudia, no sólo a Cristo y la relación de salvación y gracia que los fieles tienen con Él, sino la institución eclesiástica como orden de los medios de vocación a la gloria.

Tenemos nuestros puntos de referencia. Del vocabulario podemos pasar a una explicación. Al quererla precisar de un modo sistemático nos hallamos en presencia, no de dos términos, sino de tres. Entre los clérigos y los laicos descubrimos, en efecto, una tercera categoría, los monjes. Desde Clemente Romano, y sin duda desde los Apóstoles, existían en la comunidad cristiana ascetas «continentes» y vírgenes [7]; en cuanto al monaquismo propiamente dicho, debió comenzar hacia la mitad del siglo III, es decir, cuando Orígenes y Cipriano vivían aún, pues vemos que Antonio, al retirarse al desierto hacia 250-257, topó con un hombre que llevaba vida solitaria hacía muchos años.

Así, desde mediados del siglo III, distinguimos en la Iglesia tres estados: separación patente en la práctica antes de ser formulada y codificada, aunque no tardó mucho tiempo en tener su reglamentación y, en un sentido más preciso, su existencia canónica. A partir de entonces,

6. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA († 211-16): «Él (San Pablo) admite el matrimonio de un hombre con una sola mujer, tanto para el presbítero como para el diácono, como para el laico:» (*Strom.* III, c. 12 (P. G. 8, 1189 C). ORÍGENES († 254-55), comentando a *Jer.*, 12, 13, dice: «Otros antes que yo han comentado este pasaje y, pues admito su interpretación, os propongo la misma... Nosotros que pensamos ser algo, por estar constituidos como presidentes vuestros en razón de nuestra condición de clérigos, de suerte que muchos desean obtener esta condición: sabed que no por ser clérigos nos salvaremos necesariamente pues más de un sacerdote se condenará y más de un laico será proclamado bienaventurado. Precisamente porque hay entre los clérigos quienes viven sin aprovecharse de su condición y sin honrarla, aseguran los expositores que se dice en el texto: su *klèros* no les fue de ningún provecho» (*In Jerem.* hom. XI, 3; P. G. 13, 369).

TERTULIANO († 217-22) antes de ser montanista, frente a los herejes: «alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector; hodie presbyter, qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalis munera injungunt» (*Praeser.*, 41, 8). Una vez montanista (en 205) escribe: «Differentiam inter ordinem et plebem constituit Ecclesiae auctoritas) (*De exhort. castitatis,* 7) «Si non omnes monogamiae tenentur, unde monogami in clerum? An ordo aliquis seorsum debebit institui monogamorum, de qua adlectio fiat in clerum? Sed cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes.. », etc. (*De monogamia,* 12, P. L. 2, 948: texto evidentemente mediocre).

SAN CIPRIANO († 258): «clero et plebi» *Ep.* 45, 2 (HARTEL 602); «*qui* se a cleri ejus et plebis societate secernit», *De unitate,* c. 17 (HARTEL, 226), etc.

7. St. SCHIWIETZ: *Vorgeschichte des Mönchtums oder das Asketentum in den ersten chistlichen Jahrhunderten,* en *Archiv. f. kathol. Kirchenrecht* 78 (1898) p. 2-23;

la Iglesia no sólo vive, cosa hecha desde que recibió el Espíritu en Pentecostés: no sólo tiene su estructura social: la recibe del Señor en diversos momentos de su caminar terreno; tiene su modo permanente. Ahora bien, si la estructura de la Iglesia implica distinción entre clérigos y laicos, su vida, mejor aún, su tipo de ser, pide una división entre tres estados o condiciones: laicos, clérigos y monjes [8].

La condición laica no se halla apenas definida; es más bien un dato inmediato. Es la de los cristianos sacrificándose en la vida del siglo. La condición de los clérigos se define por el servicio del altar y el cuidado religioso del pueblo cristiano. La clerecía es, pues, en sí misma, un oficio, una función, no un estado de vida. Se constituye por la entrada en el ministerio, la diaconía, al servicio de las cosas sagradas; se ingresa al ser «ordenado» para ello, es decir, hablando con todo rigor, por las ordenaciones propiamente dichas. La condición del monje no se caracteriza por la asistencia de las cosas sagradas, ni tampoco por el servicio al altar: los primeros monjes de Oriente apenas tenían «vida litúrgica» (la «liturgia» es por definición servicio público, por tanto tarea de clérigo) y en ciertos monasterios de Occidente, durante la Edad Media, se confiará todavía a clérigos no monjes el cuidado de la iglesia monástica accesible a los laicos [9]. El monje no es de suyo un clérigo, aunque pueda llegar a serlo por la ordenación. Su condición no se define como un oficio, una función, sino como un estado o forma de vida consistente en no vivir para el mundo y según el mundo, sino al máximo según Dios y para Dios; en no vivir en el mundo, renunciar

305-322; M. VILLER y K. RAHNER: *Aszese und Mystik in der Väterzeit*. Friburgo-enB., 1939, p. 42 s. La mejor exposición francesa de la historia del monaquismo primitivo es, según nuestros conocimientos, la de P. DE LABRIOLLE, en *L'Hist. de l'Église*, de Fliche Martin, t. III, 1936, p. 299 s.

Cfr. igualmente la Const. *Provida Mater* de 2 febrero 1947: A.A.S., 1947, p. 115.

8. Me explicaré en otra parte, y ya un poco en este libro, sobre la distinción entre estructura, vida y tipo permanente de la Iglesia (siendo este último intermedio entre la estructura y la vida, algo así como el temperamento entre la naturaleza humana esencial y las actividades ordinarias).

El lugar donde hemos situado aquí el monaquismo puede deducirse expresamente de la *Provida Mater*, o. c., p. 116.

9. Cfr. U. BERLIÈRE: *La «familia» dans les monastères bénédictins du moyen-âge*, en *Mémoires de la Classe des Lettres. Académie de Belgique*, 29 (1931). Hubo pocos sacerdotes entre los monjes de Oriente y estos pocos apenas se dedicaron al cuidado de las almas: VILLER y RAHNER o. c., p. 282-283, inspirándose en Ch. BAUR; *Der weltflüchtige und welttätige Gedanke in der Entwicklung des Mönchtums*, en *Bonner Zeitschrift* 7 (1930), p. 113-123. San Jerónimo, monje, no quería ser sacerdote y, una vez ordenado, hizo consagrar a su hermano Paulino para asegurarse los servicios del monasterio (F. CAVALLERA: *S. Jérôme*, t. I, p. 56, 210-13). Cfr. también el estudio de Dom E. DEKKERS: *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*, en *Vom Christi. Mysterium. Gesam. Arbeiten z. Gedächtnis von O. Casel*. Düsseldorf, 1951, p. 97-114.

a él y, en la medida de lo posible, llevar una vida celestial o angélica, la del reino que no es de este mundo [10].

La distinción entre clérigos y monjes era así, en principio, muy clara: clérigo es un nombre de función, monje un nombre de estado o forma de vida. Se es clérigo por las ordenaciones al ministerio sagrado, monje por la renuncia personal al mundo. Ambas cosas, sin embargo, no dejan de relacionarse y estas relaciones fueron entendidas de tal modo, por lo menos en Occidente, que llegaron a producirse interferencias entre una y otra. Y esto por razones que podemos agrupar bajo tres aspectos.

1 Siendo la vida monástica, en su forma más amplia, una vida de completa consagración personal a Dios y de santidad, convenía que los clérigos entregados al servicio del altar y al ministerio sacro, tuviesen el espíritu y las virtudes del monje. Esta conveniencia se reglamentó muy pronto en Occidente. Por una parte, vemos la fundación de comunidades de clérigos, agrupados en torno a su obispo y viviendo al estilo monástico (en sentido amplio): así, alrededor de Eusebio de Vercelis (2),

10. He aquí algunas referencias para todo este apartado. No pretenden de ningún modo, claro está, suministrar ni siquiera de un modo elemental la documentación del problema, sino simplemente justificar la presente exposición.

En Oriente: Pl. DE MEESTER: *De Monachico statu juxta disciplinam Byzantinam*, Vaticano, 1942, p. 3 y los correspondientes justificantes documentales, p. 67-68, en particular los textos de JUSTINIANO (nov. 133, 16 marzo 589) y Teodoro BALSAMON (can. 77, Conc. in Trullo). Cfr. También N. MILASCH: *o. c.*, p. 216-217. Añadir esta definición de clero: «qui divino cultu ministeria religionis impendunt» (Código Teod. lib. 16, t. II, leg. 2).

En Occidente no se hallará una *definición* tan precisa, tan canónicamente formulada, pero la distinción entre clérigos y monjes se encuentra en S. AMBROSIO (Ep. 63, n. 66 y 82; P L. 16, 1207 y 1211), en S. SIRICIO (Ep. 1, 17 de fecha 10 febrero 385 a Himerio; P. L. 13, 1144; en INOCENCIO I; en S. JERÓNIMO, cuyos textos ejercieron gran influencia en la Edad Media sobre el particular (*Ep.* 52, ad Nepotianum, P. L. 22, 527 s.; *Ep.* 60 a Heliodoro, n. 11, P. L. 22, 595; y cfr. P. ANTIN: *Le monachisme selon s. Jérôme* en *Mélanges Bénédictins*. Saint-Wandrille, 1947, p. 69-113). Cfr. J. WINANDY: *Les moines et le sacerdoce*, en *Vie Spir.* 80 (1949) p. 23-36; obsérvese entre otros textos de S. GREGORIO, p. 26, 27. La distinción, implicando la idea de que el *monje* llega a ser eventualmente clérigo por las ordenaciones que hacen de él un ministro de culto, se mantiene presente por largo tiempo y, en el fondo, queda como totalmente válida en Occidente, a pesar de la apariencia de reflujo de la idea clerical sobre la idea monástica, de que hablamos más adelante. RABANO MAURO (?) formula claramente la distinción tripartita: monjes, clérigos, populares (= laicos) (*Adv. Judaeos*, c. 55 en MARTÈNE y DURAND: *Thesaurus*, V, 521); numerosos textos del siglo XII a causa del movimiento canonical y de la necesidad de establecer el estatuto de los canónigos regulares: los Premonstratenses en particular tienen una visión muy clara de las cosas (muchas referencias en Ph. DELHAYE: *L'organisation scolaire au XIIe siècle*, en *Traditio*, V (1947) p. 213 s. Añádase HUPERTO DE DEUTZ: *Epist.*, P. L. 170, 543; *Dialogus inter Cluniacensem et Cisterciensem Monachum*, en MARTÈNE y DURAND, V, 1620). En cuanto al Derecho actual, cfr. *Codex Juris can.* c. 108, 111, 487, 948, etc.; Const. *Provida Mater*, AAS 1947, 116.

de San Ambrosio, de San Martín y, sobre todo, de Sant Agustín (*De vita et moribus clericorum* y los textos que, bajo el título de *Regula*, han ejercido hasta nuestros días tan gran influencia.) Por otra parte, se llega a formular todo un conjunto de ideas, podríamos decir toda una «espiritualidad», basada en la idea de vida clerical y en la etimología del nombre. Aquí no fue San Agustín el decisivo: la explicación que da, como de pasada, del término «clero», tomada de la idea de selección y de elección de Matías por sorteo al azar [11], no ha sido apenas aceptada. En cambio, el siguiente texto de San Jerónimo conoció gran éxito: «El clérigo que sirve a la Iglesia de Cristo debe primeramente considerar y traducir el nombre que lleva y, después de haberlo definido, esforzarse por ser lo que el título indica. El vocablo griego *Kléros* significa *parte*, porción sacada en suerte; y así, se llaman clero, bien porque son la parte del Señor, bien porque tienen al Señor por parte. Quien profese uno u otro sentido debe mostrar por su conducta que posee al Señor y es poseído por Él. Mas quien posee al Señor y dice con el Profeta: «*el Señor es mi parte*» (*Sal.* 15, 5; 72, 26) no puede tener nada fuera del Señor...» [12]. En una tradición secular, impresionante por su continua unidad, la idea de ser la parte del Señor y de poseerla en parte, ha sido como el alma de la condición clerical. El salmo 15 es el de la tonsura; y la consagración al servicio del altar y del pueblo fiel se expresa desde hace siglos con el versículo tierno y ferviente: *Dominus pars haereditatis meae et calicis mei. Tu es qui restitues haereditatem meam mihi.*

En realidad, el hecho mismo de la tonsura, con el simbolismo espiritual que se le atribuía, se prestaba a atenuar una distinción demasiado tajante entre clérigo y monje. A partir del siglo IV, la tonsura, cualquiera que fuera su forma, fue la señal de monjes y clérigos. Que no tuviera exactamente el mismo sentido para unos y para otros — la tonsura monacal, se dirá a veces, no es sólo clerical sino penitencial — no impedía que materialmente fuera la misma. Desde el punto de vista de la colación de la tonsura, «*clericum facere*» y «*monachum facere*»

11. «Cleros et clericos hinc appellatos puto, qui sunt de ecclesiastici ministerii gradibus ordinati, quia Mathias sorte electus est.» *Enar. in Sal.* 67, n. 19 (P. L. 36, 824). El texto del Decreto citado en el n. 21 y el de Isidoro citado en el n. 15 son un vestigio del punto de vista de Agustín.

12. *Epist.* 52, 5, a Nepociano (P. L. 22, 531). Jerónimo arguye de modo parecido acerca del nombre de *monje* (=interpretare vocabulum monachi, hoc est nomen tuum; quid facis in turba, qui solus es? *Ep.* 14, 6: P. L. 22, 350).

El texto de Jerónimo no es desconocido en Oriente (cfr. MILASCH: *Kirchenrecht*, p. 215, n. 7); en Occidente se ha repetido incansablemente. Para no decir nada de los escritos privados, he aquí algunas referencias a la tradición canónica. YVES DE CHARTRES (Decr. VI, 1); *La Caesaraugustana* (VIII, 1), el Decreto de GRACIANO (c. 5, XII, q. 1; FRIEDBERG, I, 677) que cita además otro texto que atribuye también a San Jerónimo aunque no lo es (cfr. *infra.* n. 21); Las Decretales de Gregorio XI; c. 16, X, II, 5 (FRIEDBERG, II, 469; sin referencia expresa a San Jerónimo), etc.

era idéntico [13]. No es extraño, pues, que confundieran sus coronillas [14], signos de su institución y de su condición.

2. En Occidente, aun más que en Oriente, los monjes, que en su mayoría fueron cenobitas, recibieron una regla de vida profundamente litúrgica. Cluny se edificó sobre la regla de San Benito y las orientaciones dadas a los monjes por el sínodo de Aix del año 817: no podemos negar que haya desarrollado un aspecto auténtico del espíritu benedictino. Estamos tentados de decir que en el fondo, en Occidente, apenas hubo monjes que no fueran clérigos o, por lo menos, que no estuvieran en la línea de la clerecía. El clérigo, como hemos visto, se caracteriza por el servició del altar, en el ministerio de las cosas sagradas [15]. Y, desde luego, hablando en sentido estricto y canónico, los monjes sólo se hacían clérigos por la ordenación; ya sea por la ordenación propiamente sacramental del diaconado y del sacerdoció, ya por la consagración menor a cualquier menester litúrgico. Ahora bien, desde que la vida religiosa, digamos la vida monástica en sentido amplio, se orienta perfectamente hacia la liturgia, el monje se convierte en un hombre al servicio del altar. De hecho, en Occidente, los institutos de clérigos regulares o de canónigos regulares, no sólo se desarrollaron con profusión, sino que influyeron en instituciones de clérigos-monjes dedicados al oficio litúrgico y, a veces, incluso al ministerio [16] Vemos también a menudo monjes igualados a clérigos al ejercer, actual o habitualmente, funciones litúrgicas [17].

13. Cfr. por ejemplo el texto del Pontifical de Siena citado por DU CANGE, II, 393, 1.ª col., ed. de 1842.

14. Cfr. el texto de GRACIANO citado *infra*, n. 21.

En el *Dialogus inter Cluniacensem et Cisterciensem Monachum* (MARTÈNE-DURAND, V. 1644), el Cisterciense dice: «Monachus est nomen perfectionis et clericus est nomen officii, quod non debent habere nisi perfecti, idcirco clericatus proprie pertinet ad monachos: ipsi enim sunt... imitatores Apostolorum... Hunc est quod quando fiunt monachi, insigniuntur perfectionis signo, id est clericali, quod est corona, quia tunc intrant sortem Dei et fiunt haereditas Dei.»

15. Añadir a las referencias dadas en el n. 10: ISIDORO: *Étymol.*, lib. VII, c. 12 (P. L. 82, 290): «Generaliter clerici nuncupantur omnes qui in Ecclesia Christi deserviunt» y *De eccles offic.*, lib. II, c. 1 (83, 777): «Omnes qui in ecclesiastici ministerii gradibus ordinati sunt, generaliter clerici nominantur.» Cfr. también DU CANGE, II, 392, 1.ª col. Por el contrario, volvemos a encontrar un pensamiento monástico antiguo en ARBON DE FLEURY, según el cual *clerigo* significa orden sagrado y no puede aplicarse a los grados inferiores a quienes el matrimonio les está permitido, como a los laicos, *ex indulgentia (Apologeticus:* P. L. 139, 464).

16. Cfr. O. ROUSSEAU: *Deux importantes publications monastiques*, en *Questions sur l'Église et son unité*, Gembloux, 1943, p. 50 s. A. M. HENRY, *Moines et chanoines*, en *Vie Spir.*, 80 (1949) p. 50-69.

17. DU CANGE cita en este sentido (II, 392, 3.ª col.) un texto de SOZOMÈNE, H. E., VIII 18 y otro de ORDERICO VITAL, según el cual los monjes de Molesmes decían: «Nos autem et ordine et officio clerici sumus et clericale servitium Summo Pontifici, qui penetravit coelos, offerimus.»

3. Esta asimilación se hizo a menudo a tenor de las circunstancias o según las necesidades de la dialéctica. Bien porque se aplicaron a una categoría de textos que, en su sentido original, se referían a otra; evocado anteriormente, no se reconoció que, en el fondo, los monjes reivindicaron el título de clérigos, aunque fuera en favor de cierta distinción [18]; bien, en fin, porque partiendo quizás del estado de hecho evocado anteriormente, no se reconoció que en el fondo los monjes eran clérigos que añadían a la clerecía una forma de vida regular [19]. Sea como sea, *clericus* y *monachus* se toman a veces pura y llanamente uno por otro [20].

Los detalles de esta historia no interesan a nuestro propósito. Lo que importa es que, en lugar de una distinción tripartita de laicos, clérigos y monjes, se llega, por esta aproximación de los clérigos a los monjes y viceversa, a una división bipartita entre hombres de culto y hombres de siglo. «Duo sunt genera christianorum», dice Graciano (v. 1140) en un canon cuya paternidad atribuye a San Jerónimo: y, en el primer género, pone a la vez a los que están dedicados al culto de Dios, es decir, a los clérigos, y a los que simplemente persiguen la conversión de sus costumbres, o sea, los monjes [21].

* * *

Aunque frente a la condición laïca entendida como vida secular, la de los clérigos tiende a fundirse en un único estado de hombres de culto, la dualidad clerecía-monaquismo subsiste en la naturaleza de

18. Cfr. el tan curioso *Dialogus inter Cluniacensem et Cisterciensem Monachum*,, en MARTÈNE y DURAND, V, 1620-1626 y 1644-1647. Los religiosos premonstratenses pretendían ser clérigos «ex debito», mientras que los monjes, incluso sacerdotes, no lo eran más que «ex indulgentia». El Cistenciense reivindica tener la clerecía por regla, no «ex indulgentia». Requerido por el Cluniacense, define perfectamente la clerecía: «Officium altaris, quod non facit sanctam vitam, sed requirit sanctam vitam.» Para acabar (col. 1647), el Cisterciense distingue tres significaciones de «clérigo»: en sentido amplio, «omnis coronatus per sacerdotis benedictionem»; en sentido estricto, «episcopi et eorum cooperatores quibus est commissa cura animarum in populo Dei»; en sentido medio: «officium altaris» que los monjes ejercen en el monasterio.

19. Por ejemplo, HUGO D'AMIENS (alias de Rouen, o de Heading, † 1164): *Dial. seu Quaest. theolog. libri VII*: VI, interr. 4 (en MARTÈNE y DURAND, V, 972-973).

20. Cfr. p. ej. DU CANGE, II, 392, 3.ª col; *Vita S. Cungari*, n. 8 *Acta SS. Nov.*, t. III, Bruselas, 1910, p. 406)

21. «Duo sunt genera christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium, cessare convenit, ut sunt clerici, et Deo devoti, videlicet conversi. Κλῆρος enim graece, latine sors. Inde hujusmodi nomines vocantur clerici, id est sorte electi. Omnes enim Deus in suos elegit. Hi namque sunt reges, id est se et alios regentes virtutibus, et ita in Deo regnum habent. Et hoc designat corona in capite...» C. 7, C. XII q. 1 (FRIEDERG, I, 678). (La continuación del texto, *infra*, n. 26.)

las cosas y en las definiciones canónicas. El carácter monástico se refiere a una forma de vida en una línea de perfección evangélica; la condición clerical, a una función, a un ministerio o servicio. Bajo el prisma canónico y hablando con propiedad, ni *laico* ni *clérigo* se oponen a *monje,* ya que es posible ser monje (forma de vida) siendo clérigo (ordenado para el servicio litúrgico), o laico. Canónicamente hablando, el laico sólo puede definirse en contraposición a clérigo; el modo de definirlo los PP. Vermeesch y Creusen no puede, en realidad, ser otro, puesto que dichos autores buscaban tan sólo una explicación canónica. Sin embargo, este punto de vista no puede darnos una visión positiva completa del estado laico, de modo que, teniendo un conocimiento global, es preciso alcanzar una más precisa.

De hecho, la tradición de la Iglesia nos ofrece tres nociones que, sin estar situadas en el mismo plano ni oponerse en todo su rigor lógico, son distintas. En realidad, también la condición laica se ha definido en el curso de la Historia, tanto como forma de vida, por oposición a los monjes, a los hombres de Iglesia, entendiendo indistintamente a monjes y clérigos, como desde el punto de vista de la función o, más precisamente, de la competencia, para diferenciarlos de los clérigos. Son dos caminos diferentes que desembocan en dos nociones complementarias del laicado: la que llamaremos monástica, caracterizada por ser forma de vida, y canónica, especificada por la función y la competencia.

NOCIÓN MONÁSTICA. — La distinción se centra aquí en el estado de vida, en la forma o medios de santificación. Los clérigos y los monjes son hombres dedicados a lo sagrado, moran en lo posible en un mundo divino. Los laicos viven en las cosas terrenas. Cierto que podemos encontrar entre ellos no sólo santos, sino verdaderos contemplativos: lo han reconocido siempre hasta los campeones de la vida solitaria [22]. Con frecuencia, eremitas ilustres por la austeridad de su vida recibieron de Dios el conocimiento de que tal ladrón comprobado, pero caritativo con las angustias del prójimo, que tal mujer casada, les igualaban ante Dios en santidad. A la inversa, ha habido siempre clérigos y monjes repletos de preocupaciones seculares y a veces roídos de vicios. Mas esto son circunstancias personales. No afectan en nada a la diferenciación de estados de vida que la tradición cristiana, hasta la crítica protestante del siglo XVI, consideró como representando, de suyo, formas diferentes de santidad. Tenemos, pues, que el clérigo (y el monje) por *estado,* se hallan consagrados a las cosas de Dios; el laico, por *estado,* a las cosas humanas; *et divisus est... (I Cor.* 7, 33). No es éste el lugar de mostrar cómo estas grandes convicciones de la conciencia cristiana no son, si las comprendemos bien, ni una transposición de

22. Cfr. VILLER y RAHNER, *o. c.,* p. 278.

virtudes filosóficas, ni una invención interesada de los hombres de Iglesia, sino la conclusión de una obediencia literal a los imperativos más profundos del Evangelio. Volveremos sobre esto, rápidamente, más adelante. Al definir laico como estado de vida, catalogamos entre los clérigos a personas que no lo son propia y rigurosamente, por no tener ningún grado jerárquico: monjes no ordenados, hermanos conversos y religiosos laicos, religiosas.

Parece que esta manera de concebir la condición laica tuvo un éxito especial en el siglo XII. En la centuria anterior se había realizado una gran renovación religiosa. Ya antes de la reforma gregoriana, y más después de ella, un movimiento de gran amplitud conducía a las almas hacia una vida evangélica, «apostólica», de pobreza, de caridad y de apostolado. Hubo movimientos laicos «apostólicos» [23]; hubo, sobre todo, numerosas iniciativas de acomodar la vida clerical, según el modelo de la primitiva Iglesia, mediante la práctica de la pobreza y de la castidad en un marco regular de vida común [24]. Hubo, en fin, la acción del papado para imponer a los clérigos la observancia del celibato. De esta manera, la vida clerical fue renovada en un sentido monástico. Parece que a este hecho se deba la división bipartita de cristianos en laicos por una parte, monjes y clérigos por otra [25].

Hemos visto ya el texto de Graciano, *Duo sunt genera christianorum*. He aquí la continuación de lo citado en la nota 21: «Hay otra clase de cristianos que son laicos. Λαός, en efecto, significa pueblo. A ellos les está permitido poseer bienes temporales, pero sólo para las necesidades del uso, porque no hay nada más miserable que menospreciar a Dios por el dinero. Se les concede casarse, cultivar la tierra, dirimir las querellas, pleitear, depositar ofrendas ante al altar, pagar los diezmos: así pueden salvarse si evitan siempre los vicios y hacen el bien» [26]. Dos cosas nos parecen particularmente notables en este texto, desde nuestro punto de vista: 1.º Se presenta la condición laica como una

23. Sobre los cuales cfr. L. SPÄTLING: *De Apostolicis, Pseudoapostolis, Apostolinis*, Munich, 1947.

24. Acerca de la amplitud y complejidad de este movimiento, conocido ya por muchos trabajos y publicaciones, los buenos estudios publicados en los últimos años por Ch. DEREINE (en particular en la *Rev. Hist. Eccl.*) han comenzado y prometen todavía proyectar nueva luz.

25. En la *Vita Romualdi* de S. PEDRO DAMIANO (P. L. 144, T86; citado por DEREINE, *R. Hist. eccl.*, 1946, p. 368) *Communiter vivere* se opone a *saeculariter habitare*. Esto merece señalarse.

26. (...) Aliud vero est genu christianorum ut sunt laici. Λαός enima est populus. His licet temporalia possidere, sed nisi ad usum. Nihil enim miserius est quam propter nummum Deum contemnere. His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum ea virum judicare, causas agere, oblationes super altaria ponere, decimas reddere, et ita salvari poterunt, si vitia tamen benefaciendo evitaverint». C. 7, c. XII, q. 1 (FRIEDBERG, I, 678).

concesión. 2.° El espíritu está orientado hacia la idea de que los laicos, consagrados a las tareas temporales, no tienen parte activa en el orden de las cosas sagradas.

1.° La condición laica se presenta como una concesión a la debilidad humana. «His licet... his concessum est», dice el texto de Graciano. Otros textos de la misma época reflejan idéntica idea. Así, por ejemplo, la bula por la que Urbano II aprobaba en 1092 la fundación de las canonjías de Raitenbach (Rettenbach): documento que, como dice el canónigo Petit, será reproducido e invocado muchas veces en lo sucesivo, v. gr., al confirmar Honorio II la Orden Premonstratense: «Desde el comienzo de la Iglesia se ofrecen a sus hijos dos géneros de vida: uno para sostener la flaqueza de los débiles, otro para corroborar la salud de los fuertes...», etc. [27]. Hay también un pasaje de Gerhoh de Reichersberg (1169), que es como un eco del inmenso deseo de volver al espíritu y a la letra de la Iglesia primitiva, anhelo que desde la mitad del siglo XI hasta mediados del XII tuvo en vilo a la cristiandad de Occidente: la práctica de la Iglesia primitiva, dice Gerlhoh, consistía en que los que se convertían del todo pusieran sus bienes en común para provecho de los pobres. «Así pues — describe —, excepto los que obligados por los lazos del matrimonio, usaban de este mundo como si no lo usaran, compraban como si no poseyeran, se alegraban como si no se alegrasen, gente que ocupaba el lugar de los imperfectos...; excepto, digo, aquellos que están colocados entre las mujeres que seguían al Señor de lejos, los únicos que se han adherido plenamente a Cristo con sus discípulos y merecen este título por excelencia son los que, sometidos a la ley de la continencia, han abandonado para siempre todos sus bienes para el Señor» [28]. El estilo es torpe, incluso en latín, pero la idea es clara. La vida en el mundo, desde el ángulo cristiano, es un compromiso. Un cristiano plenamente consecuente con los principios evangélicos que profesa, debe normalmente abandonar el mundo para realizar la «vida apostólica», la vida según el ideal del Evangelio y según las leyes del Reino de Dios.

No podemos negar, a menos de ignorar toda la historia, que esta

27. «Duo enim ab Ecclesia sanctae primortiis vitae ejus filiis sunt instituta; una qua infirmorum debilitas retinetur, altera qua fortiorum vita beata perficitur; una remanens in Segor parvula, altera ad montis altiora conscendens una lacrymis et eleemosynis quotidiana peccata redimens, altera quotidiana instantia merita aeterna conquirens; alteram tenentes, inferiorem terrenis bonis utuntur; alteram sequentes superiorem, bona terrena despiciunt ac reliquunt. Haec autem quae a terrenis divino favore divertitutr in duas unius pene ejusde proepositi dividuntur portiones, canonicorum scilicet atque monachorum... (la vida de los canónigos es *non minoris meriti* que la vida de los monjes)». P. L. 151, 338. Reproducción de la Bula en la primera confirmación de los Premonstratenses (28 junio 1124) por los legados PEDRO DE LEÓN y GREGORIO DE SANTANGEL: P. L., 198, 36.

28. *Liber de aedificio Dei*, c. 30; P. L., 194, 1271.

idea sea conforme con la tradición cristiana y con la misma naturaleza de las cosas. La vida cristiana llevada hasta las últimas exigencias, de forma integral y sin transigir, es lo que la tradición ha llamado vida angélica o vida apostólica, es decir, vida monástica (en sentido amplio) [29]. Sin embargo, no se puede evitar cierta insatisfacción ante un concepto del cristianismo dominado de manera tan exclusiva por la idea de renuncia, o malignidad del mundo; volveremos sobre ello en el capítulo IX. Cabe preguntar si han sido valorizados aquí todos los aspectos de los textos del Nuevo Testamento. Desde el punto de vista de una teología del laicado nos parece que se ha vuelto demasiado deprisa la página.

2.° El espíritu se orienta hacia la concepción de que los laicos dedicados a las tareas temporales no toman parte activa en el orden de las cosas sagradas. *Duo genera christianorum.* Ciertamente se sabía que los laicos y los clérigos formaban parte de una única Iglesia: a su antiguo condiscípulo Speroni, a quien, con asombrosa precisión, remontan en el siglo XII muchas tesis de los reformadores del XVI, el maestro Vacario respondía que los laicos y los clérigos estaban unidos por la fe y que su disposición no implicaba ningún ataque a la unidad de la Iglesia [30]. Esto es cierto y esta unidad de fe llevaba consigo, para los espíritus de la Edad Media, un realismo y una profundidad de la que nosotros no podemos tener idea, sino a precio de un gran esfuerzo. Hacia finales del siglo, Esteban Tournai unía en el mismo texto la afirmación de la unidad y de la dualidad: «En la misma ciudad y bajo un único Rey, hay dos pueblos a cuya distinción corresponden dos vidas, dos principados, un doble orden de jurisdicción. La ciudad es la Iglesia, su Rey es Cristo, los dos pueblos son los órdenes de clérigos y laicos, las dos vidas son la espiritual y la carnal, los dos principados son el sacerdocio y la realeza, las dos jurisdicciones la divina y la humana» [31].

Esta idea se ha expresado en una imagen que ha tenido éxito a partir de Hugo de San Víctor: la de los dos lados del cuerpo [32]. Hugo y sus seguidores creían afirmar de esta manera la unidad de la Iglesia, o más

29. Este punto ha sido explicado con fortuna por Dom G. MORIN: *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours.* Maredsous, 1912. Cfr. también Dom J. LECLERQ; *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de la vie religieuse,* Turnhout y París, 1948; I. H. DALMAIS: *Sacerdoce et Monachisme dans l'Orient Chrétien,* en *Vie spir.*, 80 (1949) p. 37, 49, etc.

30. VACARIO: *Liber contra multiplices haereses,* § 28, en ILARINO DE MILÁN: *L'eresia di Ugo Speroni nella Confutazione del Maestro Vacario,* Vaticano, 1945, p. 558 s.

31. Prólogo de la *Summa super Decreta,* en MIRBT: *Quellen zur Geschichte des Papsttums,* n. 318.

32. HUGO DE SAN VÍCTOR: *De sacramentis,* lib. II, parte 2, c. 3 (P. L., 176, 417 s.). La idea aparece ya en WALAFRID STRABON: *De exordiis et incrementis rerum ecclesiast.* c. 32 (*Mon. Germ. reg. Franc.*, II, 515; citada por SOHM: *Kirchen-*

exactamente de la *respublica Christiana* (se decía más raramente *corpus christianum, christianitas*): La Iglesia y la sociedad formaban un solo cuerpo en el que se ejercían dos poderes y se vivían dos vidas, algo así como en el hombre hay un lado derecho y un lado izquierdo. Muy bien; pero, ¿nos estará permitido señalar algunos inconvenientes de esta manera de concebir las cosas? ¿Cuáles?

De manera esencial, el que ya hemos dicho, consistente en no asignar a los laicos un lugar propio en la edificación de la Iglesia, en la obra propiamente cristiana a realizar en la historia humana (y no por encima de ella, en no sé qué mundo platónico). El reclamo y los problemas tan vivamente sentidos hoy, aludidos en la introducción y a los cuales este libro, en el plano teológico, quisiera aportar algunos elementos de respuesta, apenas son concebibles en esta tranquila distribución de papeles entre lo espiritual y lo temporal, o como decía Esteban Tournai, lo carnal.

Ya en el siglo XI (miniatura de los rollos del *Exultet* de la Biblia Vaticana [Ms. Barberini] y del British Museum), más frecuentemente en el XV y XVI vemos representada a la Iglesia, conforme al esquema hugoniano, bajo la forma de dos pueblos: uno, en torno al Papa, compuesto de obispos, clérigos y monjes; otro, en torno al Emperador, formado por príncipes, caballeros, campesinos, hombres y mujeres. En realidad, en la Edad Media, el Emperador (o el Rey) era considerado como un personaje eclesiástico, por lo menos en cuanto la Iglesia era también *respublica christiana* [33]. Repito: para Hugo y Bonifacio VIII, el esquema de las dos partes pretendía afirmar la unidad. Pero la corriente crítica, antijerárquica, de los siglos XIV y XV que prepara a su vez el laicismo estático y eclesiológico de los Reformadores, lo interpreta en sentido completamente diverso. En lugar de dos lados, imagen de la unidad, los críticos del siglo XIV hablarán de dos cuerpos, cada uno de los cuales tienen su cabeza: por una parte el Emperador o el Rey; por otra, el Papa y, eventualmente, más tarde, una cabeza por nación [34]. Dos cuerpos,

recht, II, 247). Lo hemos descubierto también, después de Hugo, por ejemplo en VICENTE DE BEAUVAIS (*Speculum doctr.*, lib. VII, c. 31), SANTIAGO DE VITERBO (*De regimine christiano*, II, c. 10, ed. ARQUILLIÈRE, p. 280), BONIFACIO VIII, que depende muy estrechamente de Hugo (Bula *Unam Sanctam*: Denz, n. 469).

33. Cfr. sobre esto a J. HASHAGEN: *Staat und Kirche vor der Reformation*, Essen, 1931, p. 481, s., 505 s.

34. *Songé du Vergier*, c. 307 (GOLDAST: *Monarchia*, t. I, p. 200); GUILLERMO D'OCCAM: *Octo quaestiones*, c. 1 (GOLDAST: II, 314 y 319); citados por H. DE LUBAC: *Corpus mysticum*, París, 1944, p. 133. A decir verdad, en el *Songe du Vergier*, la tesis del soldado en que hay «duo capita diversorum corporum, scilicet clericorum et laicorum» (c. 307), pero el clérigo responde: «Quamvis sint duo genera hominum clerici et layci, tamen usum corpus sunt...» (c. 308, *ibid*).

J. FICHET (*Histoire du laïcat dans l'Église*, en *Le rôle des laïcs dans l'Église. Carrefour*, 1951, Montréal, 1952, p. 20, escribe así: «Grégoire VII avait voulu distinguer le spirituel et le temporel pour mieux les unir. Au lieu de cela, les pas-

dos cabezas... El espíritu ama la unidad, la restablecerá por fuerza. A partir de este desastroso dualismo, muchos orientarán la Iglesia hacia una u otra parte. Veremos más adelante (Cap. 2) por qué proceso se llegará a concebir teológicamente a la Iglesia como cosa de clérigos, formada sólo por la jerarquía, aduciendo textos en los que se encuentra sugerida esta idea. Por otra parte, el unilateralismo será más catastrófico todavía, como veremos también luego el motivo. Sea que los príncipes reivindicaran la cualidad de jefes del cuerpo cristiano y, por tanto, de la Iglesia y que hubiera teólogos que se la reconocieran, e incluso que se la ofrecieran, como hizo un tal Nicolás de Dinkelsbühl al rey Siegmund en el Concilio de Constanza (1414) [35]; sea que, siguiendo ciertos elementos de eclesiología medieval, se desarrolló una teología de la Iglesia concebida como pura asamblea de fieles, línea que seguirán los reformadores [36]. «Cristo no tiene dos cuerpos, ni dos clases de cuerpos, uno temporal, otro espiritual», escribe Lutero [37]. De forma que mientras por una parte se tendía a ver la Iglesia realizada en un sacerdocio sin pueblo, se llegaba, por otra, a verla en un pueblo sin sacerdocio. Para los Reformadores del siglo XVI la Iglesia viene a ser sencillamente la ciudad laica en cuanto sometida a la ley de Dios [38]. El desquite contra un desarrollo exagerado del aspecto de mediación jerárquica y de la unión de los clérigos fue la eliminación de este orden de cosas. Puede pensarse que el remedio fue peor que la enfermedad. Pero los protestantes dan gloria a sus Reformadores por haber llevado

sions ayant irrité le débat, on opposa spirituel à temporel et on les sépara l'un de l'autre»; y, en nota, cita este texto del cardenal HUMBERTO: *Adv. Simoniacos*, III, 9: «Laici sua tantum, id est saecularia, clerici autem sua tantum, id est ecclesiastica negotia, disponant et provideant... Sicut clerici saecularia negotia sic et laici ecclesiastica praesumere prohibeantur» (=*Mon. Germ. Hist. Libelli* de Lite, t. I, p. 208). Se ve aquí el peligro que había de reducir los laicos a sus ocupaciones seculares y no ver que también a ellos compete, de alguna manera, hacer la Iglesia...

35. Cfr. MANSI, XXVIII, 516 s., y A. HAUCK: *Gegensätze im Kirchenbegriff des spàteren Mittelalters*, en *Luthertum*, 1938, p. 225-240.

36. Cfr. la 2.ª parte de *Vraie et fausse Réforme dans l'Église*, París, 1950.

37. *Appel à la Noblesse de Nation Germanique*: ed. Weimar, VI, 408.

38. Tal fue, finalmente, la tendencia de Lutero (cfr. E. FOERSTER: *Fragen zu Luthers Kirchenbegriff aus der Gedankenwelt seins Alters*, en *Festgabe J. Kaftan*, Tubinga, 1920, p. 87-102). Tal fue, cada vez más claramente, el pensamiento de Zwinglio (cfr. A. FARNER: *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli*. Tubinga, 1930, p. 7 s.).

En este aspecto había ciertos puntos de contacto entre el pensamiento medieval y los predicadores alemanes del siglo XIV (cfr. W. SCHWER: *Stände und Ständeordnung im Weltbild des Mitteralters*... Paderborn, 1934, p. 38, 78-79). En este sentido, los Reformadores se dejaron llevar por la lógica más profunda de sus opciones doctrinales (*supra*, n. 36). Pero no habría que subestimar la importancia de los factores de orden sociológico, incluso económico: cfr. *infra*, c. 2, n. 33.

hasta la vida profana, la de todos los días, una santidad reservada hasta entonces al claustro; por haber denunciado la distinción entre una santidad o una moral ordinaria, suficiente lo justo para salvarse, y una moral superior, patrimonio de las gentes de Iglesia. Y en fin, por haber restituido a las diferentes actividades de la vida temporal, y singularmente a la profesión, su dignidad y su valor cristiano. No indicamos referencias que serían innumerables: estas ideas se encuentran por todas partes.

No emprenderemos una apología de la Edad Media católica, sino sólo una exposición positiva acerca de la santidad en la vida laica: será objeto de varios capítulos del libro y de un desarrollo especial acerca de la idea medieval de los «estados» o de las «órdenes» y el concepto cristiano de profesión.

NOCIÓN CANÓNICA. — No queremos decir que la precedente noción no sea de ninguna manera canónica, pero sí que está dominada por un punto de vista moral. La que ahora vamos a exponer es más jurídica [39].

Partamos de un texto de San Buenaventura. Trata de los caracteres sacramentales concedidos por el Bautismo, la Confirmación y el Orden [40]. El carácter, dice el Doctor franciscano, es una señal que distingue a los fieles en el pueblo espiritual de la Nueva Alianza; discierne estados diferentes en relación a la fe; y así, pues, reúne en un mismo estado mediante la fe, a los que están sellados con idéntico carácter. Ahora bien, hay tres estados en relación a la fe, según que se la tenga simplemente, o que sea vigorosa, o que sea fecunda. El Bautismo distingue a los fieles de los infieles; entre los fieles, la Confirmación marca a los fuertes; por el Orden, «homo ut sanctus ad ministerium templi a laicis separatur». De esta manera, el clérigo se distingue del laico porque tiene también, no sólo que vivir y defender la fe, sino también comunicarla. Que se dé aquí más importancia al aspecto profético de la función clerical que a la faceta propiamente litúrgica, es una consecuencia del punto de vista según el cual San Buenaventura explicaba los caracteres sacramentales, normal en un doctor mendicante. Resulta, y esto es lo que nos interesa, que la condición del laico se encuentra definida no por la forma de vida, sino por la condición.

Por otra parte, San Buenaventura nos dice que «renunciar a las cosas temporales en el que se consagra al servicio de la Iglesia o se hace clérigo, es de perfección, no de necesidad. Esto se ve en la Iglesia primitiva... y lo vemos todavía hoy en la perfección religiosa. Pero el

39. Que el punto de vista canónico sea el de una distinción en razón de un poder sagrado se ve, con el relieve que da el unilateralismo, en una exposición como la de A. HAGEN: *Prinzipien des katholischen Kirchenrechts* (Wurtzburg, 1949); el autor llega a decir que los religiosos no pueden constituir ningún «estado» especial dentro de la Iglesia (p. 102).

40. *Sent.* lib. IV, d. 6, p. 1, art. únic. q. 4 (ed. Quaracchi, IV, 143).

clérigo no está obligado a ello ni por derecho divino ni por derecho humano. Sin embargo, es bueno y justo que los clérigos se inquieten menos por las cosas temporales que los laicos, los cuales deben pensar en su descendencia... ; además, las preocupaciones temporales perjudican a las espirituales. Por eso, los textos invocados se expresan como si los clérigos debieran renunciar a todas las cosas temporales. No significan: en cuanto a la propiedad, sino sólo en cuanto al apego» [41]. Esta última glosa demuestra que se ha cambiado de perspectiva. Se abandona el punto de vista de forma de vida, según el cual los clérigos se aproximaban a los monjes, para tomar el de la actividad, del oficio, de la competencia. Se ha pasado de un mundo monástico a un mundo social y culturalmente mucho más cerca del nuestro.

Porque, tal es nuestra convicción, la profunda transformación operada entre fines del siglo XI y principios del XII ha tenido repercusiones hasta aquí. Pasamos de una intelectualidad sintética y simbólica, como era la de la época patrística y el mundo cultural monástico, a una analítica y dialéctica. De consideraciones predominantemente morales a consideraciones de predominio jurídico. La noción de fuero externo se desgaja de la del fuero interno, con lo que ésa implica para una teología de excomunión y, finalmente, para una eclesiología. En el estudio de la Iglesia tienden a desarrollarse los elementos jurídicos y sociológicos y, frente a la característica más mística y sacramental de la edad precedente, llegan a hacerse casi preponderantes. De forma que podríamos decir que «en el siglo XI el acento incide sobre el monje, no sobre el sacerdote» [42], en el siglo XIII amenaza colocarse sobre el prelado, sobre el poder eclesiástico. Pero, poco importa después de todo para nuestro actual propósito. Nos basta tener una noción del estado laico diferente (y complementario) de la anterior: tomada no ya de la forma de vida, sino de la función o de la competencia.

En la perspectiva canónica, la segunda noción es la formal y rigurosa. En el plano vital, laico es quien vive en el siglo, como opuesto a monje. Desde el ángulo canónico, el laico puede ser monje; se define por contraposición a *clérigo,* como «el que carece de toda participación en el poder, sea de jurisdicción, sea sobre todo de orden» [43]. Los principales cánones del código que hablan de manera general sobre los laicos los presentan como quienes tienen que recibir, quienes tienen derecho a recibir, de los clérigos, los bienes espirituales y, sobre todo, los auxilios necesarios para la salvación [44]. Que esto sea lo normal lo veremos al

41. *Sent.* lib. 4.º, d. 24, p. 1, a. 2, q. 3 (Ed. Quarachi, 4.º 612).

42. G. SCHREIBER: *Gemeinschaften des Mittelalters.* Munster, 1948, p. 365.

43. VERMEERSCH y CREUSEN: *Epitome Juris canonici,* 1927, t. I, n. 199 (5 ed., 1933, n. 231).

44. Cfr. en particular los cánones 682 y 948.

definir teológicamente la posición del laicado. Podríamos mostrarlo también aquí arguyendo por la naturaleza misma del derecho canónico.

Éste, en efecto, es ante todo un derecho de los sacramentos. Es esto una verdad histórica que, sin adherirnos por eso a su sistema, creemos poder considerar establecida por Sohm y su escuela [45]. El análisis teológico del contenido del derecho canónico conduce a una conclusión parecida [46]. Nada más fácil para fundamentar en eclesiología, pero no es éste el lugar.

Evidentemente, si nos paramos aquí, tendremos un concepto más bien negativo del laicado; al pasar de una definición a otra no hemos ganado mucho. Considerados desde el punto de vista monástico, los laicos sólo vivían merced a una concesión; considerados desde el ángulo canónico se definen negativamente... Siempre el mismo escándalo, al que la presente obra pretende responder.

No es necesario pensar, sin embargo, que la distinción entre clérigos y laicos por un lado (prisma canónico), laicos y monjes por otro (proyección monástica), coincida con una división entre hombres que no tienen más que actividad profana y hombres que tienen actividad sagrada o santa. También los laicos ejercen acciones sagradas. En ningún momento hemos de tener de ellos una idea que contradiga su pertenencia al pueblo de Dios, como atestigua la misma etimología de su nombre. Repetimos una vez más, el objeto de este libro es precisamente estudiar, primero en su conjunto, luego en el detalle de la substancia, la situación sagrada del laicado cristiano.

* * *

Indudablemente podemos intentar, si no dar una definición, al menos bosquejar una caracterización del estado laico. Adivinamos que en último término ambas nociones conducen a un mismo punto que trataremos de precisar por dos aproximaciones sucesivas.

Primera aproximación. — Como miembros del pueblo de Dios, los laicos tienen, igual que los clérigos y los monjes, por estado y de forma directa, acceso a las realidades celestes. Unos y otros han sido hechos capaces para tomar parte en la herencia de los santos en la luz (*Col.* I, 12). Sin embargo, no todos toman parte de la misma manera. Así como sería bíblica, dogmática y realmente inexacto decir: los clérigos y los monjes tienen, por estado y de forma directa, acceso a las realidades celestes;

45. Cfr. también, recientemente, W. MAURER: *Bekenntnis und Sakrament...* Berlín, 1939.

46. Cfr., por ejemplo, H. KELLER: *Liturgie und Kirchenrecht, Zur Klarüng und Vertiefung des Begriffs Liturgie,* en *Scholastik,* 17 (1942) p. 342-384.

los laicos, por estado y forma directa, aunque no exclusiva, acceso a las realidades terrestres; sería cierto afirmar que: primero, los laicos no viven exclusivamente para las realidades del cielo, lo cual es, en la medida en que la vida presente lo permite, la situación de los monjes. Segundo, los laicos, siendo plenamente cristianos en cuanto a la vida de Cristo, no tienen competencia, o sólo tienen una competencia restringida, en orden a los medios propiamente eclesiásticos de la vida en Cristo: medios que competen a los clérigos.

Los laicos estan llamados al mismo fin que los clérigos y los monjes — a saber: el goce de la herencia de hijos de Dios —, pero su condición es la de perseguir y obtener este fin comprometidos en la marcha del mundo, en las realidades de la primera creación, en las circunstancias, etapas y medios de la historia. Los laicos están llamados a realizar la obra de Dios en el mundo, no sólo en el sentido de que les es necesario, luchando denodadamente, contra viento y marea, trasplantar y hacer en el siglo lo que los religiosos en el claustro; ni siquiera en el sentido de que antes de hacer obras y tener la forma de santidad religiosa deberían *además* cumplir la obra del mundo, cosa que los religiosos no deben hacer. Es posible que cierta hagiografía, presente hasta en las «leyendas» del breviario, oriente el espíritu en este sentido. Además, hay demasiada verdad y profundidad para que se hable a la ligera. Pero más de un signo parece indicar que Dios quiere todavía otra cosa. Los laicos están en el mundo para cumplir allí como cristianos el designio de Dios en cuanto *debe hacerse en y por obra del mundo.* Que esto sea necesario conforme al plan divino, que su obra no pueda efectuarse como Él quiere si no es por el pleno ejercicio de un verdadero compromiso en la generación del Mundo, es lo que nosotros creemos: es lo que vamos a ver en el capítulo tercero: *Posición del laicado. Reino. Iglesia y mundo.* Para que la Iglesia pueda alcanzar la plenitud de su misión, según los designios de Dios vivo, debe abarcar a los laicos, es decir, a los fieles que realicen la obra del Mundo y consigan su último fin estando consagrados a la obra del Mundo. Esto es lo esencial. Es preciso que algunos, dentro de la Iglesia, se consagren directa y exclusivamente a la obra del Reino de Dios y que, por ello mismo, se desentiendan del quehacer mundano. Tal es la condición de los monjes y sacerdotes. Así, en Israel, los levitas no recibían parte en la distribución de las tierras. Por la misión total de la Iglesia, conforme a los planes divinos, exige que el reinado del Señor sea preparado en y por medio de esta creación, para cuya plenitud debe cooperar el hombre. Por tanto, el designo de Dios y la misión de la Iglesia reclama la existencia de fieles laicos. Es necesario un laicado que, en su conjunto, tenga por vocación glorificar a Dios sin renunciar a su compromiso en medio del mundo. La relación de los laicos al único fin último es, quizás, menos inmediato, en todo caso menos exclusivo, que el

de los clérigos y monjes. Pero es esencial en otro aspecto, en cuanto que todo el pueblo de Dios está en marcha hacia la Tierra prometida.

Segunda aproximación. — El laico será, pues, aquel para el cual en la obra de Dios que se le ha confiado, la sustancia de las cosas existe y es interesante por sí misma. El clérigo, y más aún el monje, es un hombre para quien las cosas no interesan *por ellas mismas,* sino por algo distinto, a saber, por la relación que hacen a Dios, a quien hacen conocer y ayudan a servir. Podríamos prolongar este paralelismo utilizando los textos donde Santo Tomás de Aquino muestra la distinta concepción del filósofo y del fiel [47] : al filósofo, nosotros diríamos al sabio, le interesa la naturaleza misma de las cosas; al fiel su relación trascendente. El sabio busca la explicación de las cosas; el fiel, su significado. Se podrían continuar estas reflexiones investigando en la historia de los tipos o las corrientes representativas, respectivamente, de la actitud del fiel y del sabio, es decir, en una palabra, del clérigo y del laico. Nos detendríamos principalmente — así lo creemos — en dos grandes momentos: por una parte, en lo que se ha llamado revolución albertino-tomista [48]; por otra en el nacimiento del laicismo moderno, es decir, según entiendo y explicaré en seguida, en la reconquista por parte de la razón de los dominios que indebidamente se encontraban bajo la tutela clerical.

La condición de los clérigos, tal como la hemos caracterizado, está ciertamente repleta de peligros. Y, sobre todo, en un mundo enamorado de la sinceridad como es el nuestro, tal actitud de desapego frente al complejo de las cosas terrenas como tales, sólo es respetable cuando es verdadera y totalmente pura. Todo el mundo se postrará ante el P. de Foucauld. Pero existe el riesgo de que una postura impuesta en razón del estado o de la profesión resulte demasiado teórica, reivindicando para sí el honor y las ventajas sin tener el espíritu ni cargar con las responsabilidades. Y cuán grande sería el escándalo si, protestando un desinterés hacia las cosas de la historia y del mundo, se buscara realmente la influencia, la riqueza (bajo cualquiera de sus formas, que son muchas), las palancas del mundo de los poderes seculares...

El peligro mayor, sin embargo, no es éste. Es el de perder el respeto hacia la verdad interna de las cosas. Al tener que mirar la relación trascendente de las cosas a su principio y a su fin, el fiel, y más especialmente el clérigo, se expone a olvidar que las cosas existen en sí mismas con una naturaleza y unas exigencias propias. Está predispuesto a ver en las cosas simples ocasiones o puntos de partida para conseguir la soberanía del Príncipe o, incluso, hacer de ellas unos simples medios para el logro de su programa religioso. Cuando el desprendimiento de las cosas terrenas es total, cuando se trata verdaderamente de una pura re-

47. Cfr. prólogo en *II Sent.: C. Gentiles,* lib. II, c. 4.

48. La expresión es del P. Chenu, siguiendo un esquema del P. Mandonnet. Cfr. nuestro artículo *Téologie* en el *Dict. de Théol. Cathol.,* col. 386 ss.

ferencia religiosa, tal modo de actuar, penoso sin duda, tiene algo de sagrado e indiscutible. Pero esta religación tiene lugar en una Iglesia concreta, por el ministerio de hombres de Iglesia. La Iglesia y los hombres de Iglesia tienen una existencia sociológica e histórica, empleando para sus objetivos religiosos medios sacados de la vida social e histórica. El peligro reside entonces en no respetar plenamente las realidades terrenas, en nombre de una referencia trascendente, sino, concretamente, refiriéndolas de un modo puramente utilitario al juego de los medios sociológicos e históricos de la Iglesia. Es decir, refiriéndolas y sometiéndolas más a «prejuicios» que a la fe; más a «conveniencias» del mundo cristiano que a las exigencias del cristianismo; a la «política» del cristianismo más que a su mística. Desde el momento que la Iglesia (histórica) se reconozca así se pasará insensible e indistintamente de aquí allá en el plano de los compromisos temporales. ¿Falta de trascendencia de la Iglesia? Tal vez; pero también, indudablemente, peligro de que el compromiso temporal no sea más serio y de que las cosas terrenas, que constituyen su objeto, no sean respetadas plenamente en su propia naturaleza y verdad. El hecho es más grave al tratarse no ya de la acción práctica, donde la verdad se halla menos precisada, sino de verdad objetiva: todo artificio «para la causa del bien» es entonces una traición que ninguna utilidad apologética o teológica puede excusar.

Desde el punto de vista histórico, el régimen de cristiandad de Occidente desde la caída del imperio romano y, sobre todo, desde Carlomagno, hasta la llegada del mundo moderno — el cual, comenzando en el último tercio del siglo XII, tuvo sus mejores tiempos, en el terreno espiritual, durante el Renacimiento, en el campo político, después de la Revolución francesa, y no ha terminado todavía —, el régimen de cristiandad, repetimos, caracterizado por ser una organización de toda la vida temporal bajo la guía soberana y dentro del marco de la Iglesia, llevó consigo la tutela de todas las realidades relativas. No pertenece a nuestro propósito ni el decir los beneficios que la sociedad humana reportó de esa situación, ni el tratar la cuestión teórica acerca de las relaciones entre lo temporal y lo espiritual. Observamos solamente estas dos cosas: 1.° En esta regulación de las cosas terrenas — tanto las ciencias, como los negocios de la ciudad — por parte de la autoridad eclesiástica, intérprete de lo absoluto, había una cierta confiscación o, hablando en términos marxistas, una alienación. Cierto que las cosas terrenas gozaron siempre de una autonomía relativa; la alienación no fue nunca total. Pero, tomada al servicio de la fe, apenas fueron consideradas y desarrolladas por sí mismas. 2.° La tutela, buena en la infancia, se prolongó indebidamente hasta campos en que los hombres, como se dice hoy día, habían alcanzado su mayoría de edad. El caso más típico, sobre el que los clérigos nunca reflexionarán lo suficiente, es el de Galileo, amena-

zado a los setenta años de tortura, y obligado a retractarse en materia de ciencia, a pesar de tener razón, en nombre de la Revelación — en realidad, en nombre de ciertos «prejuicios» considerados como verdad revelada y como sana filosofía.

Contra la confiscación de la verdad interna de las causas segundas, por parte de la Causa primera, se levantó el laicismo moderno que, en el fondo, quiso reconquistar los derechos sobre aquéllas, es decir, sobre las cosas terrenas. Contra la alienación de su dominio en manos del sacerdocio de la Causa Primera, se levantaron los diferentes sacerdocios de las causas segundas. Que tal sea el sentido verdadero y profundo del movimiento laico — y, en definitiva, del mundo moderno — se podría demostrar con superabundancia de pruebas. Pero, ¿son acaso necesarias donde la evidencia es tan manifiesta? Entre las declaraciones de los que fueron pontífices en los sacerdocios de las causas segundas — políticos, filósofos, sabios, médicos, filántropos... — sólo se nos plantearía el problema de la elección. El siguiente texto de Lavisse ha sido citado con frecuencia: «Ser laico no es aceptar ninguna ignorancia. Es creer que la vida vale la pena vivirse, amar esta vida, rehusar la definición de la tierra como «valle de lágrimas», no admitir que las lágrimas sean necesarias y bienhechoras, ni que el sufrimiento sea providencial; es no tomar partido en ninguna miseria. Es no recurrir a un juez que dirija más allá de la vida el deber de saciar al hambriento, dar de beber al sediento, reparar las injusticias y consolar al que llora; es librar la batalla contra el mal en nombre de la justicia»[49]. Olvidemos el contenido burlón y sacrílego de este texto; al lado del sentido y de la intención que lo anima, esto es, al fin y al cabo, accidental y periférico. La afirmación verdadera es ésta: Ser laico consiste en correr, con todos los recursos que tenemos, la aventura de la búsqueda de justicia y verdad, cuya hambre nos devora y que es la esencia misma de la existencia humana.

¿No preguntábamos en este capítulo: qué es un laico? ¿Era, acaso para acabar definiéndolo en sentido laicista? Contesto con un *no* rotundo; pero, en cierto sentido, podría responder también con un *sí*. Porque hay laicismo y laicado, conforme la distinción hecha clásica por una Declaración de nuestros cardenales y arzobispos, algo así como

49. *Annales de la Jeunesse laïque*, 1902; citado por L. CAPÉRAN: *Foi laïque et foi chrétienne. La question du surnaturel*, París y Tournai, 1937, p. 10.

Añadiré solamente un texto de PROUDHON:

«J'admets l'absolu en métaphysique; j'admets par conséquent Dieu, mais en métaphysique aussi, à la condition qu'il ne sorte pas de l'absolu... Celui qui inventa le paratonnerre, tout religieux qu'il était du reste, se prosternait-il en temps d'orage, pour demander à Dieu de ne pas le foudroyer... Je crois que le recours à l'absolu, aux puissances invisibles, est le moyen d'anéantir en nous le fruit de la connaissance.» *Justice, Septième étude*, c. 2 (en *La Pensée vivante de Proudhon*. Textos escogidos e introducciones de L. MAURY, París, 1942, t. I, p. 155).

hay erudición y ciencia, «mundo moderno» según el concepto del Syllabus y «mundo moderno» del que formamos parte, o, incluso, como hay clericalismo e Iglesia... Hubo y hay todavía un laicismo cuya base es una afirmación doctrinal, metafísica, según la cual no existe Dios como quiere la revelación positiva judeo-cristiana; y en ningún caso, lo sobrenatural en el sentido que quiere la Iglesia. Pero hay también una posición laica que no excluye lo sobrenatural y se contenta con desear que lo absoluto no anule lo relativo hasta volatilizarlo; que la relación a la Causa primera no anule la realidad de las causas segundas y la realidad interna de cuanto ha hecho el Mundo y la Historia de los hombres. Esta laicidad — arriesgamos este término bárbaro — no rehusa creer en Dios; pide solamente también creer en las cosas. Quiere respetar su naturaleza, sus leyes, sus exigencias. Piensa que si son necesarios hombres entregados por completo al Absoluto, a lo único necesario, la mayoría de los hombres deben caminar hacia Dios sin abreviar y sin renunciar a pasar por las cosas del Mundo y de la Historia.

Nuestros contemporáneos, por ser del Mundo y de su siglo, se han hecho hipersensibles al reproche dirigido con tanta frecuencia a los creyentes de no interesarse por las cosas, de contentarse con purificar su intención en orden a la ley de Dios, y no creer en el bien o en el mal *de las cosas*[50]. Una gran mayoría de cristianos, casi podríamos decir, al menos en Francia, el conjunto de los cristianos, ha llegado a tener conciencia de este problema decisivo, lo ha demostrado a menudo en textos de autocrítica, abundantes en los años de postguerra[51]. Ven en él una de las mayores cuestiones pendientes de solución y el elemento quizás más importante para saber cuál es su función de laicos cristianos o de cristianos laicos.

Hemos evocado más arriba a Santo Tomás. Este genio cristiano vivió providencialmente en el cruce del mundo antiguo, sacral y monástico — pero también feudal — que acababa, y del mundo científico y positivo, sirviendo de pauta al segundo respetando lo que el primero conserva de eternamente válido. Él mismo había comenzado como oblato de gran familia en Monte Casino, pero sus primeros pasos personales en el terreno

50. Expresión clásica de este reproche: la crítica de la caridad. Expresión más técnica: la crítica de una «moral de intención» y la teoría de la eficacia. Expresión literaria: la escena de *Prélude à Verdun*, en la que J. ROMAINS coloca dos conciencias, la de un cristiano, Brimont, y la de un «laico», Clanricard, ante una orden de ataque estúpida por la que solamente se logrará matar a más gente, pero que dará ocasión a una mención de la Unidad en el comunicado... «...Non, Brimont; tu ne m'as pas bien compris. Ce n'est pas d'avoir ma conscience en repos qui me préocupe. C'est — y separa las sílabas, acentuándolas — ...d'empêcher un crime» *(Hommes de bonne volonté*, XV, 235).

51. Solamente dos testimonios; uno breve, aunque significativo (Dr. JOUVENROUX: *Témoignages sur la spiritualité moderne*, París, 1946, p. 46-47 y sobre todo 79); el otro, doloroso y profundo (L. DOUVY, en *Esprit*, agosto-septiembre 1946, p. 274-282).

intelectual fueron filosóficos y naturalistas, de forma que los estudiantes en Artes de París lo considerarán de tal manera suyo que, a su muerte, reclamarán su cuerpo, como también los retratos que les había prometido. Tomás de Aquino ha sabido como nadie respetar a la vez la unidad ordenada de las cosas — la idea más fundamental y universal de la Edad Media — y la propiedad de su naturaleza, cada cual según su nota específica y su tenor de verdad. En un mundo enamorado de tecnicismo y de explicaciones propias, pero manco en lo referente a unidad, y que sufre, Santo Tomás es un modelo y un guía incomparable. Podríamos decir que ha sido, aun siendo clérigo, auténticamente laico.

¿Es esto, acaso, algo común a su posteridad espiritual? Entre otros muchos, el gran Teófilo Foisset, amigo y biógrafo del P. Lacordaire, observa acerca de éste que se adivinaba en él al laico. Por ejemplo, a propósito de la carta que Lacordaire escribe a Mons. Quelen inmediatamente después de la interrupción de las conferencias de Stanislas: «Pido a la Iglesia, en la persona de mi obispo, que me otorgue confianza, rinda honor a mi sacerdocio... Reivindico solamente el bien del sacerdocio, únicamente la honra del sacerdocio, la libertad de predicar a Jesucristo...» Y añade Foisset: «Hay un hombre, hay un laico en esta manera de hablar»[52]. Esta reflexión es significativa. Da la impresión de que, en la opinión humana, se es «laico» cuando se reivindica el respeto de lo que es humano y natural; que en el sacerdote, por el contrario, la función debe absorber enteramente al hombre; no sólo en lo que tiene de puramente espiritual y divino, sino también en lo que implica sumisión a un complejo cuyo régimen es el de la autoridad y la sujeción. Puede dudarse de que esto sea verdadero en todos sus puntos, pero no es este el lugar de discutirlo. Baste saber que, una vez más, hemos llegado por un sencillo detalle a la idea siguiente: un laico es un hombre para quien las cosas tienen valor; para quien su verdad no está absorbida y abolida por una referencia superior. Porque para él, cristianamente hablando, lo que se trata de orientar hacia lo absoluto es la realidad misma de los elementos mundanos cuya figura es transitoria.

52. *Vie du R. P. Lacordaire*, París, 1870, t. I, p. 315.

CAPÍTULO II

Planteamiento de una teología del laicado o destino de un estudio del laicado en eclesiología

Dos aspectos de la Iglesia

La realidad significada por la palabra Iglesia, en su uso cristiano, implica dos aspectos que importa distinguir bien. Es esto tan importante y compromete tantas consecuencias en eclesiología, que es necesario arriesgar una exposición algo austera a fin de explicarlo como compete.

La Iglesia es, en su realidad final, comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí en Cristo. Es, también, el conjunto de medios de esta comunión.

En cuanto comunión, es decir, en su realidad final, la Iglesia es la colectividad de los que viven «en Cristo». No es, desde luego, una colección de individuos yuxtapuestos sin más; es un pueblo, el pueblo de Dios: aún mejor, el cuerpo de Cristo, y sólo en la medida que lo es puede realizarse como pueblo de Dios, según demostraremos en nuestro Tratado de la Iglesia. Lo que aquí interesa, no es ver en qué consiste el lazo de esta unión de Cristo, sino este simple hecho: la Iglesia, en su realidad final, es una comunión de personas, como un pueblo está constituido por ciudadanos. Y un cuerpo, por miembros.

Este aspecto de la Iglesia es el que expresa de manera formal el mismo vocablo Ἐκκλησία, *Ecclesia*. Esta palabra significa, al menos etimológicamente, convocación, asamblea. En los LXX tiene un valor religioso; designa la comunidad del pueblo escogido, reunión para dar culto a Dios o escuchar su palabra. Entre los griegos se emplea para cualquier asamblea o reunión, sobre todo la de los ciudadanos llamados a deliberar. En los *Hechos* y en San Pablo, la palabra depende de la ideología del pueblo israelita, y a la vez se adapta, en el ambiente helénico, al sentido habitual para los griegos. *Ecclesia* toma a veces el sentido profano de corporación, frecuentemente el de asamblea local concreta de los fieles,

pero también, y sin duda lo tuvo desde el primer momento [1], el sentido derivado de ciertos usos característicos de los LXX, de comunidad o pueblo mesiánico, suscitada por una intervención de Dios. Por eso *Ecclesia* sobrepasa el significado de asamblea local concreta [2]. Sin embargo, el valor semántico de la palabra es el de asamblea convocada. Que la asamblea exista sobre la base de una intervención divina no le impide estar constituida, como tal, por sus miembros. Veremos cómo este valor semántico de *Ecclesia* ha pesado sobre las doctrinas eclesiológicas como si fuera el normal, pero también más de lo que hubiera sido normal.

Entre los Padres, durante la primera escolástica (mística, monástica), y la segunda (analítica, racional, escolar) que perdura todavía hoy, este valor semántico del término ha sido mantenido fielmente. No sólo no se omite añadir una explicación a la sencilla transcripción que supone *Ecclesia*, «Ecclesia graece, latine convocatio (o: concio»), sino que se define comúnmente la Iglesia como sociedad o comunidad de fieles. *Congregatio fidelium, Societas fidelium* o *Collectio, Coetus, Adunatio, Collegium, Unitas, Corpus, conmunio, Universitas, Populus... fidelium* o *chistianorum, catholicorum*) : con algunas otras variantes, estas fórmulas vienen a ser equivalentes. Expresan la definición más común y, podemos decir, tradicional de la Iglesia [3]. Su concepto es más complejo que lo que hace suponer la perfecta claridad de las palabras. Porque, por una parte, están impregnadas de una ideología «corporativa» que, muy patente en la Edad Media, perdura, en un sentido amplio y de forma más difusa, en todos los textos cristianos. Por otra, la noción de *fidelis* es de tal plenitud que no llega a alcanzarse si no se comprende antes el sentido de la antigua eclesiología; es de un realismo cristiano y eclesiológico profundo. Lo que sigue esclarecerá un poco todo esto. Basta saber que la definición tradicional, en continuidad con la palabra misma de *Ecclesia*, expresa principalmente el aspecto según el cual la Iglesia está constituida por sus miembros y representa su colectividad.

La Iglesia es, además, el conjunto de medios instituidos por Cristo para conducir a los hombres a su comunión. Este aspecto afecta al corazón mismo de la realidad eclesial; desde el punto de vista de su estructura sociológica, la distingue radicalmente de toda sociedad, puramente terrena o humana. Una sociedad no crea sus miembros, los recibe de las familias; aporta solamente a éstas un bien especial como resultado de

1. Nos referimos aquí a L. CERFAUX: *La Théologie de l'Église suivant S. Paul* (*Unam Sanctam*, 10), París, 1942. — La interpretación en el sentido exclusivo de asamblea local y concreta tiene todavía sus partidarios; cf. por ejemplo, J. G. CAMBEL: *The Origin and Meaning of the Cristian use of the word ekklesia*, en *Journal of Theological Studies*, 1948, p. 130-142.

2. La superación es evidente en textos como *Act.* 8, 1 y 3; 9, 31; *I Cor.*, 15,9.

3. Cfr. el volumen de *Études conjointes*, Exc. B.

poner en común todas las energías. La sociedad, con el aumento del bien humano que representa, es un producto de sus miembros. Incluso respecto de la autoridad, del poder público, se organiza y se produce a sí mismo [4]. La Iglesia no recibe sus miembros de las familias; estructuralmente no está hecha de parroquias (comunidades locales) compuestas a su vez de fieles. Existe antes que los fieles precisamente para engendrarlos, como su madre.

Los protestantes — creemos haberlo demostrado en otro lugar [5] y el asunto parecía estar claro — sólo ven la acción transcendente de Dios (del Espíritu Santo) en la formación de los verdaderos fieles. Según ellos, el Espíritu Santo y los fieles bastan para constituir la Iglesia, de forma que podemos resumir esquemáticamente su posición en el encadenamiento siguiente: Dios transcendente (celestial) «— fieles —» Iglesia, asamblea de fieles. Sólo cuando los fieles, hechos tales por acto transcendente de Dios, forman, uniéndose, Iglesias visibles, constituyen también, aunque de modo maravilloso, una Iglesia invisible dependiente únicamente del acto divino (según Zwinglio e incluso Calvino, la predestinación). De aquí estas categorías de algunas publicaciones del Consejo Ecuménico, que tienen un inconsciente, pero real, colorido protestante: La Iglesia y las iglesias. La Iglesia, realidad invisibile, que existe dependiendo de un acto de Dios; las iglesias, realidades visibles, de hechura humana.

Es necesario, por tanto, precisar en qué sentido la Iglesia precede a los fieles y a la comunidad por ellos formada. Les precede, por lo que, en ella, viene de Dios, o por lo que, de ella, preexiste en Jesucristo. De estas dos maneras existe la Iglesia de Dios antes de ser en sí misma: 1.º En la predestinación divina, como una idea y una decisión libre y eterna, pero cuya realización debe desarrollarse en el tiempo de las criaturas; 2.º En Cristo: ya porque al encarnarse asumió virtualmente toda la naturaleza humana y, por tanto, también toda la Iglesia; ya porque en la eminencia de su calidad de Ungido de Dios, y en su triple función de rey, sacerdote y profeta poseyó todas las virtudes o energías por las que la Iglesia existiría y viviría; ya porque, a lo largo de su vida carnal, llevó la Iglesia en su pensamiento y en su corazón haciéndola existir y vivir en Él, algo así como el bien común de una ciudad existe en el espíritu del príncipe, o el de un ejército en el del jefe. Por otra parte, Jesús realizaba poco a poco su designio; y la Iglesia, por tanto, comenzaba a tener vida, no ya en Dios o en Cristo, sino en sí misma. Es muy importante ver cómo ha realizado Jesús su designio, es decir, cómo ha fundado la Iglesia. Fue principalmente dando al pueblo de

4. Sobre este punto, cfr. J. T. DELOS: *La Société internationale et les principes du Droit public*, París, 1929, p. 156-184, 204-207.

5. En la tercera parte de *Vraie et fausse réforme dans l'Église.*

Dios una nueva Ley y, por lo mismo, formando un nuevo Israel, la comunidad mesiánica. No seguiremos aquí todos los actos por los cuales, durante su vida terrena, por su muerte, luego por su vida gloriosa y, finalmente, por el envío del Espíritu, dio progresivamente al pueblo de Dios una nueva Ley fundada en su Sangre [6], haciendo posible el acceso al verdadero templo y a la presencia de Dios. Contentémonos con señalar los tres ejes esenciales de la institución: 1.° mediante la revelación del misterio de la Trinidad y del Reino, Jesús instituyó el pueblo mesiánico en cuanto a la fe; 2.° por su bautismo, por la consagración de la cena, por los otros actos de su sacerdocio, y especialmente por su muerte seguida de la efusión de agua y de sangre fundó los Sacramentos por los que su pueblo entra en la comunión de su vida familiar; 3.° por la elección de sus discípulos, las promesas hechas a Pedro antes (*Mt.*, 16) y después de la Pasión (*Juan*, 21), por los diferentes actos al conferir a los Doce los poderes apostólicos. Y, en fin, por su misión solemne y definitiva, Jesús dio a la comunidad mesiánica la estructura del ministerio apostólico y de los poderes jerárquicos. Tales son, sucintamente, los elementos instituidos por Cristo para formar la comunidad mesiánica, la *Societas Fidelium*, es decir, la Iglesia según el primer aspecto que hemos visto: El depósito de la fe, de los sacramentos, de los ministerios o de los poderes apostólicos, tales son los medios de gracia, los elementos de la institución de salvación, gracias a los cuales — sin perjuicio de la actuación del Espíritu Santo, antes bien en cooperación con ella [7] —, Dios suscita en el mundo *fieles* que constituyen la Iglesia como *Societas Fidelium*.

De esta manera, la Iglesia se construye de un extremo a otro partiendo de Dios y de Cristo: *von Gott her, von Christus her*, usando una frase de K. Barth [8]. Pero los protestantes, y singularmente los de la escuela de Barth, tropiezan en el punto siguiente, que tiene, en eclesiología, valor de *articulus stantis vel cadentis Ecclesiae:* Los elementos que hemos reducido al triple depósito de la fe, de los sacramentos y de los poderes apostólicos, que son generadores de los fieles y su comunidad, existen en la *Iglesia*. Se confían a la Iglesia, dan lugar a actividades eclesiásticas. Están en la Iglesia, integran la definición de Iglesia, constituyéndola como comunión de hombres en Cristo: eso no es solamente un hecho o un acto trascendente de Dios, una operación de Cristo Celeste, invisible, o de su Espíritu. Es el producto de realidades o virtualidades procedentes de Dios pero que, por la Encar-

6. *Mt.* 26, 28; *Mc.* 14, 24; *Lc.* 22, 20; *I Cor.* 21, 25.

7. Cfr. en general: *I Jn.* 7-8; *Act.* 5, 32, y *Jn.* EL, 26-27. — En cuanto a los actos del sacerdocio: *Jn.* 20, 22-23; *Act.* 2, 14-17; 13, 1-4. — En cuanto a los del magisterio: *Act.* 15, 28. — Para los del gobierno: *Act.* 14, 22 paralelo de 20, 28.

8. *Kirchliche Dogmatik*, 1/2, p. 234.

nación del Verbo, han entrado en el mundo y en la Historia humana. El plan de Dios no es simplemente ejecutar su obra *en el marco* de la humanidad, gracias a unos medios totalmente celestiales; es efectuarla humanizando su acción, comunicando a unas instituciones humanas el poder ejercer con Él ciertas operaciones mediante las cuales, sobre la base de la fe, puedan entrar los hombres en comunión con Él. La Iglesia también es esto. Es y será eternamente, en su realidad final, comunión de los hombres salvados, pero es, también, la institución generadora de semejante comunión. No, por supuesto, a título primario: no es ella quien nos salva, sino Cristo. Pero a título de transmisión y de aplicación, a través del espacio y del tiempo, de lo que ha recibido de Él, de lo que Cristo ha hecho por nosotros.

La Iglesia es, como comunidad de fieles, la *realidad* misma de la salvación (Heilsgemeinschaft); es también el conjunto de medios de la vocación a la salvación; podríamos decir, tomando la palabra en sentido amplio, el *sacramento* de esta realidad (Heilsanstalt). De hecho, estas categorías de «Sacramento» y de «realidad», tal como suele usarlas la Teología occidental, son aptas para situar uno frente a otro los dos aspectos de la Iglesia que hemos distinguido. El Sacramento precede a su fruto; está destinado a procurarlo. Sin embargo, puede no producirlo y quedar así, aunque completo en su forma ritual, sin sustancia viva; así como tampoco es posible que, a la inversa, la realidad de la salvación sea dada por Dios sin intervención del sacramento. Pertenece a un tratado de la Iglesia desarrollar esta doctrina, que es el corazón mismo de la eclesiología; como también demostrar sus aplicaciones y consecuencias, cosas que ya hemos hecho [9]. Basta aquí haber situado estos dos aspectos: aquel según el cual la Iglesia está constituida por sus miembros, otro por el que hace y precede a sus miembros. Lo que sigue demostrará que esta distinción es una de las bases para una teología del laicado.

La tradición ha mantenido juntos de manera viva ambos aspectos

Si algo sorprende al estudiar el pensamiento de las primeras generaciones cristianas y de los Padres acerca de la Iglesia, es precisamente ver cómo los dos aspectos que hemos distinguido son considerados entre ellos como manifestación del mismo organismo eclesial. De una misma

9. La distinción (sin separación de estos dos aspectos es, en efecto, la base de lo que hemos dicho acerca del pecado y la santidad en la Iglesia, en *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. O incluso en el plano donde se sitúa el beneficio que la misma Iglesia como tal reportaría de la unión generalizada de los disidentes (cfr. el cap. 8 de *Crétiens désunis*).

y única Iglesia se dice que es a la vez visible e invisible, sociedad jerárquicamente constituida y misterio de vida celestial. Los textos son tan numerosos, tan unánimes [10], que la prueba de una disociación incumbe a los que quieren introducirla [11]. El punto de vista de los escritos inspirados del Nuevo Testamento es también de tal forma idéntico, que nos preguntamos cómo han podido no advertirla los autores protestantes, durante tanto tiempo ; actualmente la reconocen cada vez más [12] : para la Escritura, el Cuerpo de Cristo es el Cuerpo visible y organizado de los cristianos [13]. Nada, en los textos, sugiere un aislamiento entre la comunidad de fieles, que fuera una pura creación del Espíritu, y el andamiaje, todavía rudimentario pero firme, de los dogmas, sacramentos, poderes y ministerios ejercidos bajo la autoridad apostólica. La forma de practicar la penitencia pública, o de concebir la excomunión, demuestran una estrecha compenetración entre ambas facetas. No puede evocarse ningún tema eclesiológico antiguo que no imponga la misma constatación. Es algo extraordinariamente notable, de lo que sacaremos en otra patre conclusiones; ver con qué facilidad los textos primitivos pasan del Obispo, realidad jerárquica, a la Iglesia o a la comunidad ; la Iglesia está en el Obispo, dice San Cipriano, y en el fondo ya San Ignacio [14]. La Iglesia es la plenitud del Obispo, dicen los Padres, y añade San Gregorio Nacianceno : el Obispo es la plenitud de la Iglesia [15].

Que el cristianismo no sea pura comunidad de fieles sino una institución que les preceda, se comprueba también en los orígenes, de forma impresionante por las circunstancias siguientes : Cuando la Iglesia, después de la era de las persecuciones, fue reconocida legalmente por los

10. Ver, por ejemplo, D. STONE : *The Christian Church*, Londres, 3.ª ed., 1915 ; ver también el testimonio de F. KATTENBUSCH, en su importante artículo *Der Quellort der Kirchenidee*, en *Festgabe f. Ad. Harnack*, Tubinga, 1921, p. 143-172.

11. La mayoría de los textos que los historiadores y teólogos protestantes citan a favor de la «Iglesia invisible» son perfectamente comprensibles y tienen su correspondencia en tal o cual categoría de la teología clásica. Véanse, por ejemplo, los textos citados por E. SEEBERG : *Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche mit bes. Beziehung auf die Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche*. Erlangen, 1885.

12. Podrían multiplicarse las citas. Cfr. más bien F. M. BRAUN : *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise*. Friburgo y Lyon. 1942 (trad. alemana completada : *Neues Licht auf die Kirche...* Einsiedeln, 1946). Añadir el testimonio característico y muy categórico de H. ASMUSSEN : *Die Kirche und das Amt*. Munich, 1939, por ejemplo p. 28.

1. Esto ha sido recalcado recientemente con fuerza por L. CERFAUX : *o. c.* (*supra*, n. 1).

14. La Iglesia está hecha por el obispo y su clero : CIPRIANO : *Ep*. 33, 1 (HARTEL, p. 566) ; IGNACIO : *Trall.*, III, 1 ; cfr. infra, n. 48.

15. PSEUDO DIONISIO : *De Eccl. hier*. 3, 14 (P. G. 3, 444-445) ; S. JUAN CRISÓSTOMO : *De prohet. obscur.*, 2, 10 (P. G., 56, 192) ; SAN GREGORIO NACIANCENO : *Orat*. 2, 4 y 99 (P. G., 36, 412 y 502). Textos citados por el P. TROMP : en *Gregorianum*, 1937, p. 25. Cfr. *infra*. n. 48.

Poderes públicos e inscrita en el derecho, tuvo que acudirse para precisar su situación jurídica, a la categoría de *Collegium, Corpus, Universitas personarum* [16]. Pero la Iglesia era y tenía conciencia de ser algo más que una asociación de personas o un colegio religioso tal como el paganismo reconocía. Era algo más que la comunidad de fe y de culto de los hombres. Era y es una institución formada desde arriba, estructurada jerárquicamente. Precisamente por eso, Otto von Gierke ha podido sostener que la gran aportación del cristianismo al derecho fue la noción de institución, es decir, más allá de una asociación o simple corporación, el concepto de una realidad ideal superior y anterior a los individuos — miembros —. Al considerarse ella misma como un *Collegium, un Corpus, una Universitas,* la Iglesia tuvo siempre conciencia profunda de que el Colegio de fieles sólo existía gracias a la institución y de que los dos aspectos de su realidad, aunque distintos, se hallaban orgánicamente unidos, conforme a lo expuesto.

Se ha señalado a menudo, sin que este punto tan importante haya sido objeto de un estudio expreso, que la tradición cristiana, la de los Padres, estaba orientada hacia el sentido corporativo; por el contrario, las influencias filosóficas y jurídicas del paganismo, singularmente la del derecho romano imperial, donde quiera que se ejercieran, tendieron siempre a favorecer una visión absolutista que no es la tradición propiamente eclesiástica [17]. La idea jurídica romana, que ha prevalecido a veces, es la de cierto territorio sobre cuya extensión se ejerce el dominio de un poder soberano, imponiendo una regla uniforme y siendo como el modelo de todo el cuerpo. La idea corporativa, viva mucho tiempo, es distinta. El principio de unidad no es tanto la regulación por parte de una autoridad territorial, como la relación de múltiples y diversos partidos a un principio espiritual de orden : idea o fin ; la *congregatio*, la *collectio*, el *collegium* son precisamente la unidad colectiva realizada de esta ma-

16. Cfr. P. GILLET : *La personnalité juridique en droit ecclésiastique*, Malinas, 1927, p. 41 s. — Cfr. también G. BOVINI : *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in età preconstantinana*, Milán, 1949.

17. Para este punto, cfr. además los trabajos de Gierke y P. Gillet : *o. c.*, R. W. y A. J. CARLYLE : *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 vol., Edimburgo y Londres, segunda edición 1940 ; A. DUMAS : *Le serment de fidelité et la conception du pouvoir du I au IX siècle*, en *Revue histor. du Droit français et étranger*, 4.ª serie, XIII (1931), p. 30-51, 289-321 ; G. DE LAGARDE : *Individualisme et corporativisme au moyen-âge*, en *L'organisation corporative du moyen-âge à la fin de l'Ancien Régime. Études presentées...* Lovaina, 1937, p. 3-59 ; L. HALPHEN : *L'idée de l'Etat sous les carolingiens*, en *Rev. histor.* 185(1939) p. 59-70 ; Ch. Ed. ODENGAARD : *The Concept of Royal Power in the Carolingian Oaths of fidelity*, en *Speculum* 20 (1945), p. 279-289 ; A. DARQUENNES : *La définition de l'Église d'après S. Thomas d'Aquin*, en *L'Organisation corporative du Moyen Âge à la fin de l'Ancien Régime, Études présentées...* VII, Lovaina, 1943, p. 33-53 ; ID. : *De juridische Structur van de Kerk volgens Saint Thomas van Aquino*, Lovaina, 1949.

nera. En el caso de la Iglesia, el principio espiritual de unidad es la fe, es decir, la entrega y la adhesión total de la persona humana a Dios. *Societas fidelium:* la Iglesia era considerada tradicionalmente como un cuerpo organizado y estructurado a nivel de su existencia y cuya unidad plena estaba asegurada por la adhesión a Dios operada por la fe, según un realismo muy profundo [18]. Todo esto se traducía, en cuanto al régimen concreto de la vida eclesial — igual sucedía aquí o allí, desde el siglo X, y principalmente desde el XII, en el orden de la vida comunal —, en un sistema escalonado y jerarquizado de Consejos, por el que cada comunidad se componía su propia vida diaria conforme a las costumbres y a los datos tradicionales. Podemos ver o seguir eso desde la parroquia hasta el concilio ecuménico que, en la edad de oro del principio corporativo, fue concebido en Occidente como una especie de Consejo supremo de la «República cristiana», Sociedad jerarquizada de fieles [19].

En conformidad con las cláusulas más antiguas del derecho romano, el cristianismo disponía sus propias comunidades según el principio colegial ; más tarde, cuando los teólogos bosquejen una teoría de la sociedad política, verán en el pueblo mismo el cuerpo político ; y en las más altas esferas de la sociedad o en lo que llamamos Estado, los servicios de este cuerpo político. Este sentido de las cosas ha sido periódicamente restablecido por los diversos renacimientos del derecho romano en sus diversas redacciones, la de la época imperial, repetida en el Código de Justiniano, la del derecho imperial absolutista... Este fue, en particular, el caso a finales del siglo XV y principios del XVI, época en que comienza la corriente ideológica del absolutismo y de los nacionalismos modernos. En lugar de ver un pueblo organizándose a sí mismo, ese derecho concebía la sociedad como cierto dominio sobre el que ejercía poder una autoridad central suprema. En la hermosa época medieval eso se llamó tiranía. El pueblo, así, es una masa obediente para quien «lo que ha decidido el Príncipe tiene categoría de ley». Sin olvidar que la Iglesia tiene su constitución propia y que, como tendremos ocasión de repetir, la jerarquía es una constitución desde arriba, cabe pensar que estas ideas, que eran las de toda una época, no dejaron de influenciar a los canonistas y a los teólogos precisamente cuando comenzaban a fijarse las líneas de los tratados «*De Ecclesia*». El principio jerárquico,

18. El P. Darquennes hace ver bien este realismo en el pensamiento de Santo Tomás. En virtud de este realismo de la adhesión de fe, la tradición teológica afirmaba unánimemente la unidad de la Iglesia entre la Antigua y Nueva alianza ; idea que con frecuencia ha tomado la forma de afirmación : *Ab Abel justo*. Cfr. nuestro artículo aparecido bajo este título en *Abhandl. über Theol. u. Kirche, Festsch. f. K. Adam*. Dusseldorf, 1951, p. 79-108.

19. Considero justo y claro lo que ha escrito a este respecto A. HAUCK : *Die Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode im Mittelalter*, en *Histor. Vierteljahrschrift* 10 (1907 b), p. 465-482.

que no ponemos de ningún modo en duda, fue afirmado sin tener suficientemente en cuenta el principio colegial que se encontraba igualmente en el corazón de la tradición antigua.

Por el contrario, desde los Padres hasta la Contrarreforma se tuvo una idea extremadamente viva de la Iglesia como Comunidad de fieles, hecha por sus miembros. Es fácil darse cuenta de lo hondo que caló esta visión por el frecuente uso de un principio procedente del derecho romano: «Lo que es de interés de todos, debe ser aprobado comunitariamente por todos.» ¿Quién invoca este principio? ¿Son acaso los partidarios de las teorías conciliares? No; en los inicios y a fines del siglo XIII, son los dos papas más autoritarios, los más conscientes de sus prerrogativas, Inocencio III y Bonifacio VIII [20]. No hacían más que recalcar, con otros muchos, la máxima integrante de la antigua tradición católica: el consentimiento de toda la comunidad: un principio del que veremos aplicaciones en el triple dominio de la vida sacerdotal, real y profética de la Iglesia, comprendiendo entonces su alcance exacto. De momento, tan sólo la idea de una Iglesia construyéndose, en cierta medida, desde abajo y cuyo aspecto comunidad de fieles estaba fuertemente desarrollado.

Sin embargo, nos equivocaríamos si pensásemos que este aspecto *sociedad de fieles,* ante los Padres y en la Edad Media hasta el nacimiento de las ideologías modernas, haya sido en detrimento del aspecto de institución. Es evidente, por el contrario, que durante mucho tiempo se mantuvo una unión y un equilibrio entre estos dos polos de la eclesiología.

Nos percatamos inmediatamente de ello examinando de cerca la noción de *fidelis* que integra la definición tradicional: *Societas fidelium* [21]. La palabra tiene, ante todo, un halo de significación sociológica, completamente impregnada, por otra parte, de religiosidad. Evoca la fidelidad como base de compromiso social, de unidad y de solidaridad. Pero sobre todo, es inseparable de un fondo eclesial y sacramental. Hoy, precisa un esfuerzo para comprenderlo. Vivimos en un mundo profano, individualista, analítico y escolar, donde las ideas se definen por sí mismas y, fácilmente, se separan de sus símbolos o de su encarnación sensible. Para nosotros, un fiel es un «creyente», es decir, un hombre que se adhiere intelectualmente a ciertas máximas trascendentes, que tiene «convicciones religiosas». Pero en la tradición cristiana, cuyo pensamiento predominó al menos hasta el siglo XII, un fiel era un hombre incorporado por el sacramento a la realidad eclesial. La fe que pro-

20. Cfr. sobre este principio que no atañe a la constitución de la Iglesia, sino a su vida concreta y especialmente al derecho procesal, el *Excursus C* en el volumen de *Études conjointes.*

21. Cfr. el *Excursus D* en el volumen de *Études conjointes.*

fesaba no sólo era esencialmente la fe trinitaria del Símbolo, sino que implicaba el hecho del bautismo y de su pertenencia a la Iglesia, la cual, después de haberlo engendrado, lo formaba y alimentaba, regulando todos sus actos; lo consagraba y unía a Cristo en todos los momentos de su existencia. Guardando la identidad material de fórmula y una aparente continuidad con la tradición, los Reformadores del siglo XVI alteraron grandemente el significado, colocando el *fidelis* en relación inmediata con un acto de Dios: la Palabra (Lutero), la predestinación y la salvación (Zwinglio, Calvino). Para la teología clásica, la Iglesia era la *Societas Fidelium,* pero estaba constituida, fabricada, instituida, consagrada, fundada por la fe y los *Sacramentos* de la fe [22]. Y la fe se regulaba por la predicación de la Iglesia, por un Ministerio salido de Cristo y generador de su Cuerpo.

La noción del cuerpo místico no se identifica, en la tradición católica, con el conjunto de hombres que Cristo anima espiritual e invisiblemente mediante la gracia. También aquí alteraron los Reformadores, al menos Lutero [23], esta tradición sólidamente fundada en el cristianismo antiguo y en la manera de hablar de San Pablo sobre el Cuerpo de Cristo. Para la tradición, el Cuerpo místico no es únicamente el orden de la santidad interior, la comunidad plenamente espiritual de los que se salvan; es también el organismo visible, el orden de los medios de salvación. No es ahora el momento de estudiar la corriente, atribuida con frecuencia a San Agustín, presente a lo largo de la Edad Media, que, con una incomprensión profunda de los medios eclesiales de la gracia, tiende a reducir el cristianismo a una pura comunión espiritual. Volveremos sobre ello más tarde. Tampoco es éste el lugar para examinar los delicados problemas teológicos que plantea una identificación rigurosa del cuerpo de Cristo y de la Iglesia visible: punto sobre el que la encíclica *Mystici corporis* de junio de 1949 propone una doctrina de la que el teólogo puede sacar gran provecho. Lo que importa notar es que, según la tradición, la Iglesia es el cuerpo de Cristo en los dos sentidos explicados: como comunidad de fieles y como institución u orden de los medios de salvación. Los dos aspectos son necesarios para explicar la doble relación que Cristo tiene con la Iglesia y por la que ha hecho de ella su Cuerpo:

22. Para atenerme a los textos de Santo Tomás de Aquino: «per fidem et fidei sacramenta constituta, fabricata est Ecclesia Christo» (*Suma Teol.*, III, q. 63, a2 ad 3); «sacramenta quibus est Ecclesia instituta» (I, q. 92, a. 3), «quibus consecratur Ecclesia« (*Comm. in Joan.* c. 20, lect. 5, n. 4); «Ecclesia fundatur in fide et sacramentis» (*Com. in IV Sent.* d. 17, q. 3, a. 1, sol. 5; d. 27, q. 3, a. 3, ad 2); cfr. también *Comm. in Hebr.* c. 3, lect. 3, etc.

24. Cfr. W. WAGNER: *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim pungen Luther,* en *Zeitsch. f. kathol. Theol.*, 61 (1937), p. 29-98 (presentado a los lectores de lengua francesa, aunque con menos matices, por Ch. JOURNET, *L'alteration de la doctrine du Corps mystique chez Luther,* en *Nova et Vetera*, oct. 1941, p. 355-374).

como Jefe, dominándola y construyéndola con su poder; como vida, animándola con su Espíritu. Doble referencia que los Evangelios expresan separadamente — los Sinópticos por un lado, San Juan por otro —, pero que San Pablo une en la única idea de cabeza.

Si Dios quiere, tendremos ocasión de exponer, bajo muchos conceptos, la Ley profunda según la cual sólo puede obtenerse la verdad en la comunión del todo [24]. Desde un punto de vista puramente objetivo, podemos definir la herejía como negación de una verdad propuesta o definida por la Iglesia como divinamente revelada. Pero si la consideramos en lo que aquí nos atañe, como un error producido y vivido por el espíritu, debemos caracterizarla como un cisma de la inteligencia, una ruptura de la comunión de todos los valores o aspectos que sólo alcanzan su verdad dentro de la unión y el equilibrio con los otros. Por eso, el desarrollo unilateral de un aspecto suscita casi infaliblemente un unilateralismo de sentido contrario. Cuando se rompe el equilibrio se buscan compensaciones a veces inesperadas. Así sucedió a finales del siglo XIII. Los dos aspectos que la tradición católica había mantenido en síntesis viva fueron desarrollados entonces por separado. Estos dos desarrollos unilaterales se prosiguieron codo a codo, impulsándose por reacción uno al otro. Podemos presentar las cosas así: Hubo, en los siglos XIV y XV, luego en la Reforma y ciertas corrientes de pensamiento católicas, un desenvolvimiento exclusivo y gravemente equivocado del aspecto según el cual la Iglesia está constituida por sus miembros. Por reacción, la teología de *Ecclesia* se elaboró de un modo unilateral como teología de la institucón y de los poderes jerárquicos.

Exageración y desviación del aspecto según el cual la Iglesia está constituida por sus miembros

Dos corrientes prepararon desde el siglo XII el proceso: por una parte, una corriente espiritual antijerárquica; por otra, la corriente comunal.

Hubo una Edad Media subterránea, todavía imperfetamente conocida. ¿Qué sabemos con exactitud de los primeros comienzos de las herejías dualistas? A partir del siglo XII aparecen unos movimientos que, por diversos que sean, forman una corriente relativamente única, por lo menos desde el punto de vista eclesiológico, caracterizada por una pos-

24. Ver nuestra *Vraie et fausse Réforme* (sobre todo parte II, 2.ª cond.) y los dos estudios redactados con ocasión del centenario de Möhler y publicados en *Esquisses du mystère de l'Église*, París, 1941.

tura antijerárquica. Pensamos en los diferentes grupos «apostólicos», cuyo denominador común, según su más reciente historiador [25], consiste en confundir la autoridad o la función con la santidad de vida; posición que centra todo el cristianismo en orden de la salvación y en lo interior a las personas; que, por consecuencia, desconoce el orden de medios para la salvación, o sea, la institución eclesial. Los protestantes del siglo XIX no se equivocaron al ver en muchos reformadores del XII unos «Vorreformatoren». Desde el punto de vista eclesiológico, la línea es, en efecto, continua; lo es también lógica y realmente, como demuestra la historia. Las sectas «apostólicas» reducen por primera vez la Iglesia a una asamblea de fieles «quod nomen ecclesiae, non structuram parietum sed congregationem fidelium signaret», decían los Petrobusianos [26], con una frase que hallamos también entre los teólogos más ortodoxos, pero que se presta a traducir el unilateralismo de una eclesiología que desconfía de la institución.

El movimiento comunal es más amplio: pertenece a toda una socie-, y se desarrolla tanto en el terreno económico como político o cultu-. Los teólogos no pueden dejar de vivir al ritmo de su siglo. Como A. Thierry decía, el movimiento de las Comunas representa algo más que una reorganización administrativa: el deseo de organizarse y de administrarse a sí mismo. La influencia de las ideas comunales se hizo patente en la Iglesia durante el siglo XIII, en particular en las constituciones de la Orden de Predicadores, imitadas en seguida por otras órdenes; junto con las ideas políticas de la Teología Escolástica acerca de la naturaleza y el origen del poder, llegó a influir sobre la constitución inglesa y, más tarde, sobre la constitución americana [27]. Las de-ocracias modernas no siempre conocen su verdadera ascendencia. Ésta remonta a lo que podríamos llamar, si la palabra no fuera algo anacró-

25. SPÄTLING: *De Apostolicis, Pseudoapostolis, Apostolinis*, Munich,1947, página 89, 110.

26. Citado por R. SEEBERG: *Studien...*, p. 65, n. 2.

27. Para la Constitución inglesa, cfr. E. BARKER: *The Dominican Order and Convocation. A Study of the growth of Representation in the Church during tre Thirteenth Century*, Oxford, 1913. Esa idea de una influencia de las Constituciones dominicanas por mediación de las «*Convocations*» eclesiásticas ha sido criticada por E. M. SAIT (*Political Institutions. A Preface*, New York, 1938), el cual, pensamos con acierto, cree sobre todo en un origen común en las instituciones representativas urbanas de España y del sur de Francia en el siglo XII y tal vez ya en el XI. Sin embargo, cfr. también H. P. TUNMORE: *The Dominican Order and the Parliament*, en la *Catholic Hist. Rev.*, 26 (1941), p. 479-489.

Para la constitución americana, se ha sostenido la tesis de una influencia de las tesis clásicas de la teología de Santo Tomás y de San Belarmino; C. SMITH y V. RYAN: *Catholic Traditions in American Democracy*, Federation of Newman Clubs, 1945, p. 6; R. A. RYAN, S. I.: *Bellarmine and American Political Thory*, en *Miscellanea hist. De Meyer*, Lovaina, 1946, t. II, p. 985-992 y cfr. P. BLANSHARD: *American Freedom and*

nica, la corriente democrática medieval, tan real y tan poderosa antes de que la encubrieran los conceptos absolutistas del derecho romano imperial. Esta corriente conducía a valorizar más el aspecto de la Iglesia como *Societas fidelium*, comunidad constituida por sus miembros.

Aplicadas a las teorías eclesiológicas, las conexiones, si es que existen, son flojas. Se trata más bien de una derivación de fuentes comunes: por una parte, la corriente comunal o «democrática» y, por otra, las ideas político-aristotélicas desde la traducción de la «Política» hacía 1260. La aplicación a la Iglesia de las ideas «democráticas» será provocada por circunstancias particulares: al comienzo del siglo XIV, los conflictos entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso [28], luego entre Luis II y Juan XXII; al principio del siglo XV, el cisma de Occidente y la crisis profunda de la conciencia católica. Toda esta historia es extremadamente compleja; está jalonada por nombres de teólogos de las más diversas opiniones y que a menudo han escrito abundantemente [29]. Recordamos sólo lo que interesa de manera directa a nuestro propósito. Los teólogos adversarios del papa Juan XXII, Marsilio de Padua, Juan de Jandun y Guillermo de Occam desarrollaron una teoría puramente individualista y representativa de la Iglesia. Sólo se retiene su aspecto de *Societas fidelium*, desconociendo, más o menos, su faceta de misterio e institución. Y este aspecto de «societas» se interpreta, olvidando el sentido corporativo orgánico que tenía en el siglo XIII, de acuerdo con un nítido individualismo nominalista; la Iglesia no es más que una suma de fieles in-

Catholic Power, Boston, 1950, p. 236 y 333, n. 42; Blanshard critica ciertamente esta tesis, pero la examina de demasiado cerca y se olvida de considerar las influencias indirectas a través de numerosas corrientes (anglicanas, con Hooker, y no conformistas o sectarias) que transmitieron las ideas recibidas de la escolástica.

28. Con una lógica profunda, al oponerse a los teólogos curiales que daban al Papa idéntico valor que a toda la Iglesia (Gil Roma, citado *infra*, n. 40), FELIPE EL HERMOSO afirmaba: «Ecclesia non solum est ex clericis, sed etiam ex laicis» (manifiesto *Antequam essent clerici*, cfr. W. ULLMANN *Medieval Papalism*... Londres, 1949, p. 214, con indicación de fuentes). Triste época aquella en que el mismo Papa constataba en una bula solemne que desde siempre (?) y entonces más que nunca, los laicos habían sido enemigos de los clérigos (bula *Clericis laïcos* del 25 febrero 1296: cfr. MIRBT, *Quellen*, n. 369).

29. Bibliografía elemental, según el orden de la doctrina: J. LECLERCQ: *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, París, 1942; J. LECLER: *Les théories democratiques au Moyen Age*, en *Études*, 225 (1935), p. 5-26 y 168-192; G. DE LAGARDE: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 6 vol., Saint-Paul-Trois-Châteaux y París 1934-1946; ID.: *Individualisme et corporativisme au moyen âge*, en *L'Organisation corporative du Moyen Âge, à la fin de l'Ancien Régime*, II. Lovaina, 1937; p. 3-59; ID.: *L'Idée de représentation dans les oeuvres de Guillaume d'Ockham*, en *Bulletin of the Internat. Committee of Historical Sciences*, n. 37, dic. 1937, p. 425-451; J. HALLER: *Papsttum und Kirchenreform*... Leipzig, 1903; A. HAUCK: *Gegensätze im Kirchenbegriff des späteren Mittelalters*, en *Luthertum*, 1938, p. 225-240; N. VALOIS: *Le Pape et le concile* (1418-1450), 2 col., París. 1909 y los estudios de K. HIRSCH: FR. BLIEMETZRIEDER, etc., sobre las tesis conciliares.

dividuales: una suma que no añade nada cualitativamente al individuo aislado. El concilio y el papa sólo son representantes de los fieles, quienes, por su misma cualidad de fieles, pueden juzgarles. Así, Marsilio de Padua y Guillermo de Occam situaban a los laicos, teóricamente al menos, en el mismo plano que los clérigos: en su noción de Iglesia, el aspecto de institución no desempeñaba ningún papel; la faceta colectiva estaba corroída por un nominalismo radical, y se creía que la Iglesia podía subsistir en la fe de una única alma, incluso en la de un niño recién bautizado [30].

Las teorías conciliares de fines del siglo XIV y del siglo XV eran mucho menos favorables a los laicos: eran teorías de clérigos, hombres de Iglesia y doctores, y teorizaban en detrimento más o menos grave del papa, sobre el poder de los clérigos [31]. La cuestión planteada, por otra parte, por el gran Cisma y los deseos insatisfechos de reforma como por una tradición canónica incierta, consistía en saber quién era la autoridad suprema, al menos en caso de crisis: si el papa o el concilio, o mejor, si el papa o la Iglesia; no se discutía el principio de autoridad, pero la estructura jerárquica de la institución planteaba problemas. Se juzga a un árbol por sus frutos; ahora bien, los frutos fueron una conmoción, podríamos decir, una especie de licuefacción de la conciencia cristiana, respecto a unos puntos esenciales de la estructura jerárquica de la Iglesia. Por el contrario, el aspecto de «*Societas fidelium, Collectio, Collegium... fidelium,* fue valorizado en forma unilateral y, a veces, muy emparentada con la idea individualista representativa. Esto se manifiesta, por ejemplo, en Conrado de Gelnhausen, Dietrich de Nieheim, Jean Weesel, incluso Nicolás de Cusa.

El galicanismo ha pasado por muchas fases. Entre la del Concilio de París de 1406, la de Bossuet y de Fleury, y la de Bordas-Demoulin a mitad del siglo XIX, hay matices e incluso diferencias profundas. No entramos en detalles [32]; afirmamos solamente que en el gran debate eclesiológico que abarca de los siglos XI al XIX, y que se puede especificar como una tensión entre los polos *monarquía pontificia* e *Iglesia,* el galicanismo pretendía valorizar a la Iglesia. Por ello cualquier clérigo que militar en el galicanismo clerical, y cualquier obispo, en el de los Obis-

30. Cfr. nuestro artículo *Incidence ecclésiologique d'un thème de dévotion mariale,* en *Mélanges de Science religieuse,* 1950, p. 277-292.

31. Este punto ha sido bien estudiado por O. VON GIERKE: *Les théories politiques du moyen âge.* Trad. J. PANGE, París, 1914, p. 201 s. (o *Genossenschaftsrecht.,* t. III, 1881, p. 592 s.).

32. Además de los artículos de los diccionarios (M. DUBRUEL, y F. X. ARQUILLIÈRE, en *Dict. apolog.*; M. DUBRUEL, en *Dict. Théol. cath.*) cfr. V. MARTIN: *Les origines du gallicanisme,* 2 vol., París, 1939; *La gallicanisme et la Réforme catholique...* (1563-1615), París, 1939; *Le gallicanisme politique et le clergé de France,* París, 1929. — Los galicanos tendían a afirmar que la Iglesia galicana no se compone solamente de clérigos, sino también del conjunto de fieles y del rey. V. MARTIN: *Les origines...* t. I, p. 33 y 34.

pos, sentía una simpatía profunda por el concepto de Iglesia como *Collegium fidelium*. No por azar, sino por una lógica de las cosas, Juan Launoi redactó una extensa memoria en la que muestra, de forma por lo demás interesante, que la definición tradicional de Iglesia es *Societas fidelium* (cf. *supra*, n. 3). Podríamos hacer observaciones análogas a propósito del jansenismo del siglo XVIII a menudo galicano, y del sínodo de Pistoya, aunque éste no es completamente herético, ni siquiera después de la bula condenatoria. Las posiciones eclesiológicas manifestadas en muchas de sus tesis están también inspiradas por una preocupación de valorizar el polo *Iglesia* y en una noción de *Societas fidelium*.

Pero fue evidentemente en la reforma cuando el concepto de la Iglesia como asamblea de fieles se desarrolló de una manera más unilateral. Es explicable, en parte, por el deseo de reaccionar contra la invasión de formas exteriores en la vida religiosa. En efecto, mientras que en el campo teológico, la incertidumbre sobre la estructura jerárquica de la Iglesia y la insistencia sobre el aspecto de *Societas fidelium* preparaba la reforma, cuyas tesis habían sido anticipadas casi todas en los siglos XIV y XV, en el orden concreto de la vida religiosa aumentaba el aparato externo: unas formas exteriores y menores de piedad, una autoridad más sociológica que religiosa de los prelados, monjes y clérigos mendicantes, etc. Contra una sofocación de la fe por las prácticas, contra una prevalencia del complejo eclesiástico sobre el cristianismo interior, y en favor de una religión directa, interior y personal, quisieron reaccionar ante todo los reformadores y, en parte gracias a esto, tuvieron un éxito tan grande y rápido. Eclesiológicamente, esto supone reducir a la Iglesia a una asamblea de fieles: reducción apoyada por el mismo vocablo «Ecclesia» y en la cual pensaban los reformadores realizar su programa de retorno a la Escritura. Ejecutaban por lo menos el programa de la clase pudiente de las ciudades, la de los burgueses y artesanos que, en el siglo XVI, abrazaron de buen grado la Reforma. Desde la baja Edad Media, substituían a los clérigos en diversos servicios, antes exclusivos de la Iglesia, en particular los de beneficencia; tanto en ellos como en los Consejos urbanos, lo organizaban todo a modo de asociación, no de institución, desde abajo, preparando así un marco a las comunidades reformadas [33]. Para Lutero, sobre todo para Zwinglio o Cranmer, la Iglesia apenas será otra cosa que la Ciudad traspasada al Evangelio y confesando el reino de Cristo: un pueblo, no una institución. Tampoco aquí investigaremos detalles sobre la nueva noción de Iglesia. No es solamente una insistencia sobre un aspecto necesario, ni tampoco una exageración, sino una profunda alteración. El contenido de la Iglesia como

33. Entre otros, cfr. sobre esto a A. SCHULTZE: *Stadtgemeinde und Kirche im Mittelalter*, en el *Festgabe Sohm*, 1914, p. 103-143, y *Stadtgemeinde und Reformation*, Tubinga, 1918.

institución de gracia es totalmente desconocido. Consideran sólo la realidad final de la salvación operada en cada fiel por un acto *de Dios*; pero no el conjunto de medios salvíficos que da origen a la institución eclesiástica, verdadera madre de los fieles. Lo propio de los clérigos y de la jerarquía queda así volatilizado, reducido a los dos términos entre los cuales, tradicionalmente, ejercía una mediación, a saber, el Espíritu Santo y los fieles. Se afirma el sacerdocio universal de los creyentes con exclusión de todo sacerdocio ministerial o jerárquico y, entre los Reformadores, se establece, en principio, por lo menos, un sistema eclesiástico puramente sinodal y presbiteral. Así, bajo idéntica fórmula material, *Ecclesia, id est (sancta) congregatio fidelium, sanctorum communio,* se negaba realmente la eclesiología tradicional. Los laicos se beneficiaban de una promoción substancial como no había conocido nunca la tradición católica, ni oriental ni occidental, salvo en las posiciones erróneas de un Tertuliano montanista o de las sectas medievales recordadas más arriba y que en cierto sentido anunciaron y prepararon la Reforma.

Por reacción, nace un tratado de la Iglesia De ahí un cierto unilateralismo en los estudios eclesiológicos

Es de notar que los errores eclesiológicos más o menos graves que acabamos de resumir y que jalonaron los siglos XIV, XV, XVI, XVII, representaban un retoño de idéntico sentido. Continuaba una tendencia a considerar la Iglesia bajo su aspecto de colectividad en el que los miembros tienen una parte activa. Continuaba una duda, mejor, un desconocimiento de ciertos puntos referentes a su estructura jerárquica. Fue fatal, y al mismo tiempo resultó benéfico que la Iglesia, puesta en discusión su estructura y sus principios, aun cuando no hubiera logrado una conciencia refleja perfectamente clara, defendiera y afirmara lo que veía amenazado: su andamiaje jerárquico, su realidad de institución anterior y superior a los fieles como a la comunidad por ellos formada.

En todas las cosas, se llega a tener conciencia de sí mismo cuando se nos pone en litigio; se aprende lo que uno es o quiere ser cuando encuentra oposición. Por eso, cada generación, al quererse situar en la vida, pasa por una crisis no conformista. Era normal que los problemas eclesiológicos planteados por las circunstancias y por los hombres dieran ocasión para que la Iglesia se definiera mejor a sí misma. Ahora bien, por curioso que parezca el hecho, hasta alrededor del año 1300 en que comienza con el galicanismo la serie de errores de idéntico sentido que hemos recordado, no había ningún tratado expreso sobre la Iglesia. La antigüedad cristiana, los Padres, la teología monástica, la Primera Escolástica, la teología analítica de los grandes escolásticos del siglo XIII, tenían

ciertamente ideas sustanciales. Sin embargo, a pesar de algunos escritos formalmente eclesiológicos como el *De unitate* de San Cipriano, y sobre todo de algunas consideraciones acerca de la Iglesia en muchos tratados de los siglos IX, XI o XII, no había un tratado *De Eclesia* como lo concebimos hoy. En la *Summa* de Santo Tomás, que comprende 3.113 artículos, se hallan muchos datos eclesiológicos, pero no hay un conjunto de cuestiones *de Ecclesia*, como las hay *de Trinitate, de Angelis, de Christo, de Sacramentis,* etc. Se ha podido decir de la Edad Media en general, y en concreto de Santo Tomás, que el centro de su pensamiento era el misterio de la Iglesia [34], y, no obstante, hasta alrededor del año 1300 no se encuentra ningún tratado sobre la Iglesia en el sentido moderno de la palabra.

En cambio, Arquillière pudo editar el *De regimine christiano* de Santiago de Viterbo (1301-1302) bajo este título: «el tratado más antiguo de la Iglesia». Desde este momento se multiplican los estudios similares: a pocos meses de distancia aparece el *De ecclesiastica potestate,* de Gil de Roma, no hace mucho editado por R. Scholz, y el *De potestate regia et papali,* de Juan de París, recientemente publicado por J. Leclercq. Los tres fueron suscitados por los conflictos entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII; escritos circunstanciales, provienen de verdaderos teólogos que no trabajan como mercenarios ni por pura polémica, sino que remontan a los principios y están llamados por ello a crear una especie de «tratado de la Iglesia». Pero fijémonos simplemente en el título. Sólo se plantea la cuestión del poder y del gobierno: son estudios sobre la autoridad y el derecho de la Iglesia. O sea, que cuando por oposición al galicanismo regio se intenta formular un primer tratado (expreso y separado) de la Iglesia, se le da un contenido muy particular, como si se tratara de una teología de la autoridad eclesiástica. La misma observación cabe hacer respecto de unas obras aparecidas algunos años más tarde contra las pretensiones de los clérigos: por ejemplo, para citar sólo a un teólogo de valía, el *De potestate papae,* de Hervé Nédellec.

Se trata aún de una teología del poder pontifical la que se desarrollará contra la crítica nominalista y disolvente de Occam, Marsilio de Padua y Juan de Jandum, y más tarde contra los defensores de la superioridad del concilio. Grandes talentos están entonces de parte de los conciliaristas; por otra parte, los mejores apologistas católicos del siglo XV, un Tomás Netter contra Wyclef, y especialmente un Juan de Ragusa contra Juan de Rokycana o un Juan de Torquemada ante el Gran cisma y los conci-

34. En cuanto a la Edad Media en general, cfr. Ad. VON HARNACK: *Dogmengeschichte,* III, p. 452. — En cuanto a Santo Tomás, cfr. Th. M. KAEPPELI: *Zu Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum.* Friburgo y Paderborn, 1931, p. 2. Cfr. también M. J. CONGAR: *L'idée de l'Église chez S. Thomas d'Aquin,* en *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia.* Ed. Estela, Barcelona, 1950, p. 47-49.

liaristas, tienen un empeño eficaz en presentar un estudio de conjunto acerca de la Iglesia, por lo que se les puede tildar en realidad de unilateralismo. Es más bien luego, en los trabajos surgidos de la Contrarreforma o dirigidos contra el galicanismo de los siglos XVII y XVIII cuando el estudio de los problemas planteados en los siglos XIV y XV se orienta con marcada insistencia hacia los poderes jerárquicos y, singularmente, el papal. Y esto de una forma tanto más acentuada cuanto que un proceso iniciado en el siglo XIII, que ejerció gran influencia en Dante y que se afirma de un modo creciente hasta el momento de formularse un tratado separado de la Iglesia, hizo predominar en el mundo de los clérigos un punto de vista jurídico, unas categorías de tendencia jurídica.

El protestantismo discutía y negaba toda mediación eclesiástica: magisterio, sacerdocio, sacramentos, autoridad de la tradición y papel de la Iglesia como maestra en materia de fe, poder de los prelados, dignidad de los obispos, primacía del papa... No quedaba nada de la institución. Por el contrario, proponía una noción de Iglesia-santa, como asamblea de fieles, donde la realidad eclesial se manifestaba en dos cosas cuya unión orgánica era desconocida: por una parte, una comunión de santos (los verdaderos fieles, los predestinados), lo cual era la verdadera Iglesia, pero no visible; por otra, una organización visible, completamente humana, que no era en realidad Iglesia. Los católicos replicaron. Lo hicieron mediante unos trabajos apologéticos, polémicos, o como se dirá a partir de 1560, de controversia: obras donde se discutían los puntos en litigio, pero que no siempre eran considerados como tratados completos de Iglesia. Desgraciadamente, esta literatura de controversia alcanzará tal éxito que, por lo menos en las cuestiones de eclesiología, determinará el contenido de la teología católica tal como será expuesta en la enseñanza de las Escuelas. En materia eclesiológica, la teología será totalmente polémica, antigalicana y antiprotestante, aun cuando se la presente bajo una forma pacífica y serenamente escolar. Es fácil comprobarlo por el éxito excepcional del trozo de las *Controversias* de San Belarmino consagrado al papa, a la Iglesia y a los miembros de la Iglesia militante. No podemos entretenernos; vamos a contentarnos con caracterizar brevemente esta eclesiología, dueña en lo sucesivo de su materia, de su autonomía como tratado especial, de sus temas y de su documentación.

Estos manuales tienen por materia principal los puntos negados o discutidos por los errores en contra de los cuales están redactados. Se trata esencialmente de la autoridad de la Iglesia como regla de fe [35]; de los poderes jerárquicos y muy particularmente del primado del papa;

35. He aquí una formulación típica de la cuestión, por otra parte perfectamente válida si se toma en sí misma: «...an potius, erecto aliquo organismo ecclesiastico, cui munus fideliter custodiendi sacrum revelationis depositum tradiderit quae est

de la visibilidad de la Iglesia y de sus miembros [36]. A estas cuestiones-base se añadirán más tarde, suministrando materia de tratados modernos, la reivindicación ante el poder temporal, de su cualidad de «sociedad perfecta»; luego, ante el protestantismo liberal y sus filiaciones modernistas, la prueba de su fundación por Cristo como sociedad visible, jerárquica, jurídicamente instituida. Por oposición a la teoría protestante acerca de la Iglesia invisible, los apologistas católicos se han sentido inclinados a llevar hasta sus consecuencias extremas la doctrina de la visibilidad y a desarrollar en su eclesiología su aspecto externo y jurídico, objetivamente constituido [37]; en una palabra, el aspecto de *societas externarum rerum ac rituum*, usando una expresión de la Confesión de Augsburgo. Así, mientras los protestantes reducían la Iglesia al cristianismo interior, a la salvación y, por lo mismo, volatilizaban la eclesiología, los apologistas católicos la construían especialmente como conjunto de los medios de gracia, mediación jerárquica de los medios de salvación.

Es evidente, pues, que el tratado de la Iglesia, naciendo como respuesta concreta al galicanismo, al conciliarismo, a la eclesiología puramente espiritual de Wyclef y de Hus, a las negaciones protestantes; luego, más tarde, a las del estatismo laico, del modernismo, etc., se ha constituido en reacción contra los errores que discutían siempre su estructura jerárquica. El *De Ecclesia* fue principalmente y, a veces, exclusivamente una defensa y una afirmación de la realidad y de la Iglesia como instrumento de mediación jerárquica, de los poderes y del primado de la Sede romana; en una palabra, una «jerarquilogía». En cambio, los dos términos entre los cuales se sitúa esta mediación, el Espíritu Santo por una parte, el pueblo fiel o el sujeto religioso por otra, casi se excluían de la consideración eclesiológica; en muchos manuales apologéticos — en realidad durante mucho tiempo no hubo otra enseñanza acerca de la Iglesia fuera de ellos — los aspectos de vida profunda, por los que

conceptio catholica». T. ZAPELENA: *De Ecclesia Christi*, parte apologética, Roma, 1940, p. v.

36. Esto tanto más cuanto que con frecuencia los mismos apologistas combatieron a los galicanos o conciliaristas al mismo tiempo que a los protestantes. Así hizo CAYETANO (1511, 1512 y 1520); así harán a menudo los autores del siglo XVIII, de quienes derivará, de modo inmediato, nuestro estado moderno.

37. Como ejemplo, este texto de S. BELARMINO, *Controv. de Ecclesia militante*, lib. III, c. 10 (*Opera*, t. II, p. 93): «posse in episcopis duo considerari. Primo quod locum Christi teneant, et quod propterea debeamus illis obedientiam, et quod ipsi non possint nos decipere in iis quae necessaria sund ad salutem. Secundo quod habeant potestatem ordinis et jurisdictionis. Si primo modo considerentur, certi sumus certitudine infallibili quod isti quos videmus sint veri episcopi et pastores nostri. Nam ad hoc non requiritur nec fides, nec character ordinis, nec legitima electio, sed solum ut habeantur pro talibus ab Ecclesia...» Cfr. sobre este aspecto de la eclesiología de San Roberto Belarmino. Ch. JOURNET: *L'Église du Verbe incarné*, II. *Sa structure interne...* París, 1951, p. 627.

la Iglesia aparece como un cuerpo enteramente animado y vivo, se silenciaban e incluso, a veces, bajo sospecha de no ser verdaderamente católicos [38].

Estas insuficiencias en la enseñanza quedan confirmadas desgraciadamente por la historia ulterior del tratado. El Decano F. X. Arnold investigó la noción de Iglesia en las obras de teología pastoral y en los catecismos de la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX [39]. Renovando, bajo un punto de vista filosófico y jurídico, el defecto de ciertos polemistas de la Contrarreforma, se hace caso omiso del aspecto místico de la Iglesia para atender sólo a su organización sociológica, a la afirmación de sus poderes jerárquicos. No se hace ver cómo toda la Iglesia animada por el Espíritu Santo, el pueblo entero, coopera a la obra de santificación y alabanza a Dios; no se habla más que del sacerdote y la jerarquía, y el pueblo creyente y orante aparece

38. Carecemos todavía de un estudio de conjunto de esta evolución de la eclesiología. Véanse algunas indicaciones, adecuadas a nuestro objeto, en G. THILS (uno de los mejores conocedores de esta clase de literatura) : *De taak van de lek in onze opvalting van de Kerk* en *Het Christelijk Costen en Hereniging*, 1949, p. 229-233, Cfr. también nuestro trabajo *Ecclesia ab Abel*, en *Abhandlg. über Theol. u. Kirche. Festschrift f. K. Adam*. Düsseldorf, 1952, p. 79-108. Observamos aquí solamente algunos signos :

Apologistas de tan gran valía como San Belarmino y el cardenal Du Perron no dicen nada de la eucaristía respecto a la Iglesia, punto que la teología medieval hacía centro de su conciencia sobre el misterio de la Iglesia. Cfr. H. DE LUBAC : *Corpus mysticum*, París, 1944, p. 291-292.

Más tarde, todo intento favorable a las iniciativas del pueblo fiel o a un aspecto místico de la Iglesia será tachado de jansenismo. Este era el caso de toda tendencia reformista en la época de Möhler, hacia 1820 (cfr. E. VERMEIL : *J. A. Möhler et l'école catholique de Tubingue...* París, 1913, p. 315). En el Concilio Vaticano, algunos obispos querían descartar la noción de cuerpo místico porque les parecía de sabor jansenista (cfr. MANSI, t. 51. col 761).

En un manual como el de L. BRUGÈRE (*De Ecclesia Christi*, 1878), que cito con preferencia porque es uno de los mejores y del que se puede sacar provecho, la relación íntima de la Iglesia de Cristo no intervine más que a título de «observación», a propósito de la nota de santidad, y ocupa exactamente 27 líneas (p. 282-283) en una obra de 470 páginas.

No quisiera, sin embargo, que los hechos reales y, como creo, incontestables, que cito, conduzcan a pensar que a partir de la Reforma se haya olvidado entre nosotros la doctrina del cuerpo místico y la realidad profundamente sobrenatural de la Iglesia. Muchos textos de la contrarreforma pueden dar testimonio contra una tal apreciación : por ejemplo, el *Cathéchisme* de S. CANISIO y el llamado del Concilio de Trento. Cfr. también J. WILLEN : *Zur idee des Corpus Christi mysticum in der Theologie des 16. Jahrhunderts*, en *Catholica*, c. (1935), p. 75-86 ; cfr. F. X. ARNOLD : *Grundsizäliches...* por ej. p. 80, 11 s.

39. F. X. ARNOLD : *Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge in pastoral-geschichtlicher Entfaltung*, en *Theologische Quartalschrift*, 1943, p. 99-133, y 1944, p. 57-80 ; *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*. Friburgo-en-Br., 1949. Cfr. también M. RAMSAUER : *Die Kirche in den Katechismen*, en *Zeitsch. f. Kath. Theol.*, 73 (1951), p. 129-169 y 313-346.

completamente pasivo en una Iglesia que ni hace ni está llamada a hacer.

Esta especie de contracción del estudio de la Iglesia sólo sobre los poderes jerárquicos era tanto más deplorable cuanto que se producía en un momento en el que, en muchas regiones de la antigua Cristiandad, la comunidad de los hombres se laicizaba. En la Edad Media, la institución eclesiástica incluía y formaba la comunidad humana. Pero ésta, desde el siglo XIV, intenta poco a poco alcanzar su independencia. Primero se emancipan los príncipes y la política, luego las diversas actividades de beneficencia y de vida urbana, luego las ciencias y el pensamiento, luego la moral y la misma espiritualidad y, en fin, de un modo todavía más radical, la conciencia popular que vive continuamente su destino formado de penas, gozos y esperanzas... Hemos aventurado más arriba (p. 32) la comparación de un cuerpo en el que clérigos y laicos formarían ambos lados. Pues bien, se fue estableciendo un cierto divorcio entre estos dos lados, entre una comunidad de hombres que apenas eran algo más que fieles y una institución de clérigos cuyos problemas, actividades, preocupaciones, lenguaje, no eran los de la comunidad humana viviente. De esta manera, mientras el pensamiento eclesiológico se centraba en la consideración del aparato apostólico, en la realidad concreta, en el plano de la situación pastoral o apostólica, la Iglesia perdía una parte de su materia humana. Aquí y allá se encontraba reducida a su «causa formal», es decir, a su dato esencial, algo así como los batallones, los regimientos y el material son lo esencial del Ejército... Su culto, para limitarnos a esto, sería siempre el culto de la institución, al menos en muchas regiones, no sería el culto *de los hombres, de las conciencias vivas, de la comunidad de los hombres.* Mientras frente al protestantismo que hacía de la Iglesia un pueblo sin sacerdotes, los apologistas católicos establecían el verdadero derecho del sacerdocio y de la institución, la Iglesia se veía limitada más de una vez a un sacerdocio sin pueblo.

Así, de los dos aspectos de la Iglesia que la tradición unía siempre, aquel por el cual es una institución que precede y hace sus miembros, y aquel por el cual es la comunidad hecha por sus miembros, se olvidó prácticamente, en los tratados teológicos, aquel por el que era concebible *a priori* una actividad de los laicos.

Conviene notar cuidadosamente que este unilateralismo no es herético, aunque sí verdaderamente erróneo; en cambio, el unilateralismo en el sentido de asamblea de fieles es falso e incluso, como en el caso del protestantismo, herético. Esto, principalmente, por dos razones:

1. A fin de mostrar mejor la carencia y necesidad de una teología del laicado, hemos esquematizado aquí fuertemente y fundamentado no menos fuertemente los rasgos de nuestro pensamiento. Creemos que, en su conjunto, este esquema es exacto; de lo contrario no lo hubiésemos propuesto. Pero es necesario no exagerar nada. *Jamás,* incluso donde

la tendencia a identificar la Iglesia con la jerarquía es más patente [40], la afirmación del aspecto de institución *ha excluido* la faceta de comunidad hecha por sus miembros. Esto *no ha sido jamás negado,* ni de cerca ni de lejos. Por una parte, la Iglesia ha homologado siempre en

40. Del siglo XII al XVI se encuentran muchos textos en los que, bajo el nombre de Iglesia, se entiende la jerarquía. Según HAUCK (*Die Rezeption*.... [*supra,* n. 19], p. 471), *tota Ecclesia,* en Alejandro III, designa a menudo el episcopado; algunos rasgos de idéntica concepción pueden verse en Inocencio III (*Re.* 1-27; 7-42, etc.). Los clérigos eran las «gentes de la santa Iglesia», como se decía en Francia e Inglaterra durante los siglos XIII y XIV. Incluso cuando se consideraba a la Iglesia como sociedad de fieles se pensaba de un modo esencial en las gentes de Iglesia: «Ecclesia dicitur dupliciter. Vel congregatio fidelium constans ad minus ex episcopo, presbytero, diacono et subdiacono; vel domus materialis...» (MONETA DE CREMONA: *Summa adv. Catharos et Valdenses,* lib. V, c. 8, §3; ed. RICHINI, 1743, p. 456). Más tarde, GUILLERMO AMIDANI escribirá: «Accipitur Ecclesia pro potiori parte Ecclesiae, scilicet pro clericis seu pro universitate clericorum. Non quia layci non sint ecclesiastici, immo sunt, sed quia non sunt ita nobiles in Ecclesia sicut clerici.» (Citado por HAUCK: *Kirchengesch. Deutschlands,* V, p. 505, n. 5, Leipzig, 1920). Así, vemos a los jueces de Juana de Arco preguntarle si está dispuesta a someterse a la Iglesia, es decir, al Papa, a los cardenales, a los obispos y a los demás prelados. Por esto también en un documento como «*Act in restreint of appeals*», de febrero 1533, el *clero* es tomado por toda la iglesia anglicana (cfr. F. M. POWICKE: *The Reformation in England.* Oxford, 1941, p. 44-46). Por esto, finalmente, todavía hoy, el 90 por 100 de los fieles anglicanos dicen de un joven que ha recibido órdenes sagradas: «He has gone into te Church.» (Cfr. H. BURN-MURDOCH: *Church. Continuity and Unity.* Cambridge, 1945, p. 1). Evidentemente, entre los teólogos de la *plenitudo potestatis* papal, la asimilación de la jerarquía a la Iglesia encuentra especial aplicación en el Papa: «Summus pontifex qui tenet apicem Ecclesiae et qui potest dici Ecclesia», escribe GIL DE ROMA (*De Ecclesiast. potest.,* lib. III, c. 12; ed. SCHOLZ, p. 209). Cfr. en la época moderna, Dom Mauro CAPELLARI, futuro GREGORIO XVI: *Triomphe du Saint-Siège et l'Église,* c. 26 (cfr. *infra,* c. 6, n. 83).

Tales aplicaciones se han hecho con frecuencia en la perspectiva de ideas representativas: cfr. GIERKE: *Théories polit.,* tr. DE PANGE, p. 208. (Genossenschaftsrecht, t. III, 1881, p. 596: ver en particular, n. 214, el texto de HUGUCCIO «papa ipse ecclesia»). La jerarquía y, finalmente, para los curiales, la Iglesia romana y el Papa, eran considerados como si resumieran y contuvieran toda la Iglesia. Así, bajo la pluma de PEDRO AMELI, cardenal de Embrun, en el siglo XIV: «Papa et domini cardinales ita sunt in Romana Ecclesia quod etiam ipsi sunt eadem Romana Ecclesia...» (*Contra petentes concilium generale,* en BLIEMETZRIEDER: *Literarische Polemik zu Beginn des Grossen Abendl. Schismas,* p. 110). Esta manera de hablar, ligada al concepto de Iglesia como corporación, encontró una aplicación frecuente entre los canonistas a propósito de la cuestión de los bienes eclesiásticos, ver por ejemplo la *Summa Parisiensis,* hacia 1170, sobre *Patrimonio*: «ecclesia enim nihil aliud dicitur, nisi clerici» (citado por GIERKE: *Genossenschaftsrecht,* t. III, p. 254, n. 31, y cfr. p. 255 s.). Durante el siglo XV, el problema de la cualidad — podría decirse: de la cualidad eclesiológica — *de la Iglesia romana,*, es decir, en definitiva, de la Curia, era un problema muy discutido. La posición de los teólogos favorables al poder papal (evidentemente la de los conciliaristas era distinta) podría resumirse en la siguiente fórmula de SILVESTRE PRIERAS: «*Ecclesia* universalis virtualiter est Ecclesia Romana, Ecclesia Romana repraesentative est collegium cardinalium, virtualiter autem pontifex maximus» (*Dialogus,* citado por los editores de Lutero: Weimar, I, p. 656, n. 1). Lutero le opone un «Ego ecclesiam virtualiter non scio nisi in Christo, repraesentative non nisi in con-

su derecho la existencia de comunidades formadas desde abajo, como agrupaciones de afinidad [41]; por otra, ha incluido siempre expresamente a los laicos en la realidad eclesial, hablando explícitamente de ellos: de esta manera lo ha hecho Belarmino al dividir su Controversia *De Ecclesia militante* en tres libros concernientes respectivamente al orden militante de los clérigos, al orden militante de los laicos, y al orden, compuesto de clérigos y laicos, de los que luchan en un estado de vida especial y bajo una regla, a saber, los religiosos [42]. Además, desbordando por todas partes los textos teológicos, ha habido siempre la realidad

cilio» (*Ad dial. Silvestri Prieratis... responsio*: *Weimar*, I, 656 s.). Evidentemente, los protestantes no podían dejar de reprochar a los católicos el llamar Iglesia a la jerarquía: así más tarde TURRETINI (citado por A. KRAUSS: *Das protestantische Dogma von d. unsichtbaren Kirche*. Gotha, 1876, p. 70). Pablo SARPI, que tenía principios protestantes y en quien hallamos una neta teología de la Iglesia-asamblea de fieles, escribía por su parte: «Il famoso e augusto nome de chiesa, che era commune a tutti i fedeli anticamente cosi clerici come laici, adesso parechiesa ristretto per lo piu a significar i clerici solamente» (*Opere*, ed. GAMBARIN, Bari, t. II, p. 195). Cfr. V. M. BUFFON: *Chiesa di Cristo e Chiesa Romana nelle Opere e nelle Lettere di Fra Paolo Sarpi*. Lovaina, 1941, p. 41, n. 3, el cual cita una carta de 29 de septiembre de 1609 que dice: «Nunc Ecclesiam accipio pro fidelium convocatione, non vero pro clericis solis, quod si pro his accipiatur non est regnum Christi sed pars reipublicae terrenae.»

Evidentemente, ningún teólogo católico ha *identificado* jamás la Iglesia con el clero o con la jerarquía. El admirable *Catecismo* del concilio de Trento precisa bien que, bajo la palabra Iglesia, es necesario entender «nec praesides tantum sed eos etiam qui parere debent» (1.ª parte, c. 9, n. 13). Lo sabemos perfectamente. Sin embargo, empleamos a menudo la palabra Iglesia en un sentido que, realmente, se refiere a su gobierno, como si todos los fieles no fueran Iglesia: de donde la observación de CHEVROT: «Ellos obedecen a lo que la Iglesia ordena. Dicen «Iglesia» como podrían decir el gobierno, como si ellos no formaran parte de la misma» (*Pour une prédication évangélique* en *Congrès des Oeuvres*, Burdeos, 1947, p. 74). Algunos ejemplos triviales: «Esta cuestión (la suerte de los niños muertos sin bautismo) de la que sólo la Iglesia es juez...», «La Iglesia, única competente en este terreno...» (E. BOUDES, en *Nouv. Rev. théol.*, junio 1949, p. 589): «La Iglesia teólogo» (V. BERTO, en *La pensée catholique*, n. 3, 1947, p. 27 s.); «el papel del historiador que toma la Iglesia a propósito de la beatificación y de la canonización de los santos...» (Et. CATTA: *ibid.* n. 7, 1948, p. 76 y 77). En este sentido la palabra *Ecclesia* se halla también frecuentemente en los documentos oficiales: cfr., por ejemplo, la Const. *Provida Mater*, AAS, 1947, p. 116.

Este sentido puede justificarse plenamente. Desde el punto de vista bíblico, podría afirmarse que uno de los pasajes del Evangelio en que se lee la palabra Iglesia (*Mt.* 18), le es favorable si con San Juan Crisóstomo se admite la equivalencia *Dic ecclesiae = dic praesulibus* (*Com. in Mat.*, hom. 60, 2; P. G., 58, 586). Pero, sobre todo, como lo hemos hecho en otra parte, puede *situarse* este sentido entre los que tiene la palabra *Iglesia*; cfr. *Vie Intellect.*, nov. 1947, y *Vraie et fausse Réforme*, 1.ª parte, c. 1. Es necesario vigilar para no identificar *sin más* la Iglesia con la jerarquía, el hecho de ser católico con el hecho de obedecer. Esto es precisamente lo que hemos reprochado al *Sentire cum Ecclesia* de A. DOERNER (München-Gladbach, 1941). Preferimos mucho más la frase de San Ignacio de LOYOLA: *Sentire vere in Ecclesia*. Entre las dos, la diferencia *eclesiológica* es apreciable.

41. Cfr. K. RAHNER, en *Zeitsch. f. kathol. Theol.*, 1948, p. 186 s.

42. Es preciso ser exacto hasta el final. Para San BELARMINO, todos los puntos controvertidos referentes a los laicos, «ad disputationem de magistratu politico revo-

viva de la Iglesia. Se podría no decir nada o decir demasiado poco. La Iglesia era algo vivo; los laicos se santificaban en ella, tomaban parte en la vida de las parroquias, se agrupaban en congregaciones y cofradías; la renovación que siguió a la reforma católica y al concilio de Trento produjo la «invasión mística» de que habla Bremond, abriendo un capítulo completamente nuevo en la historia de la acción cristiana, el apostolado de las mujeres [43] (aunque al principio se trató sólo de vida religiosa y aunque la misma Santa Ángela hizo de sus hijas una congregación...). Si hubo unilateralismo en sentido clerical fue mucho más en una eclesiología teórica que en la realidad vivida del catolicismo.

2. El unilateralismo de sentido galicano o protestante afecta a la misma *estructura* de la Iglesia, comprometiéndola en su mismo *ser*. Un desconocimiento en estas condiciones entraña una negación en el terreno de lo esencial. El unilateralismo en favor de la institución, que, como ya hemos dicho, no es más que una cuestión de acento, afecta la *vida* de la Iglesia; no atañe a su *ser*, sino sólo a su *plenitud*. ¿No llaman los Padres al pueblo fiel la plenitud del obispo (cfr. *supra*, n. 15)? Hemos demostrado, además [44], como ante los problemas de la vida la Iglesia tuvo sumo cuidado en salvar los principios, insistiendo más fácilmente sobre la firmeza que sobre el desarrollo, más sobre la permanencia que sobre las adaptaciones, aunque poseyera de verdad ambas cosas. Si se fallaba de alguna manera en el desarrollo o en las aplicaciones, se pecaba contra una exigencia de la vida y de la plenitud, pero lo esencial quedaba a salvo. Por el contrario, si se fallaba en algún elemento de la estructura de la Iglesia, se comprometía su propia existencia. Por esto, aun supo-

cari possunt» (*Controv. De membris Ecclesiae militantis*, lib. III, c. 1: *Opera* II, 313). De hecho, Belarmino no dice ni una palabra acerca del papel de los laicos en la edificación del Reino de Dios, ni de su emplazamiento en la Iglesia como organismo espiritual.

43. Cfr. a este propósito M. CHALENDARD: *La promotion de la femme à l'apostolat*, 1540-1650, Colmar y París, 1950; cfr. también en el volumen de *Études conjointes*, el trabajo de la mujer en el pueblo fiel.

S. S. Pío XII decía en su discurso al Congreso mundial del apostolado de los laicos, el 14 de octubre de 1951: «Gustan frecuentemente de decir que durante los últimos cuatro siglos la Iglesia ha sido exclusivamente «clerical» por reacción contra la crisis que en el siglo XVI había pretendido llegar a la abolición pura y simple de la Jerarquía; y con este fundamento se insinúa que ya ha llegado el tiempo de que amplíe sus cuadros. Semejante juicio está tan lejano a la realidad, que es precisamente a partir del santo Concilio de Trento, cuando el laicado se ha encuadrado y ha progresado en la actividad apostólica. La cosa es fácil de comprobar: basta recordar dos hechos históricos patentes entre muchos otros: Las Congregaciones Marianas de hombres que ejercían activamente el apostolado de los seglares en todos los dominios de la vida pública, y la introducción progresiva de la mujer en el apostolado moderno.»

44. *Vraie et fausse réforme*, p. 540 s. y también p. 243 s.

niendo — *dato, non concesso* — que los dos unilateralismos se correspondiesen en unilateralismo no tendrían en absoluto el mismo alcance, ni, por tanto, la misma gravedad.

La importancia eclesiológica y, sobre todo, pastoral, de cierto unilateralismo institucional es considerable.

Que la jerarquía sea en la Iglesia un elemento de ser y de estructura, es uno de los principios de nuestra eclesiología, como afirmaremos más de una vez en esta obra. El «Ecclesia est in episcopo» de San Cipriano tiene su verdad profunda. Pero, al reducir prácticamente la teología de *Ecclesia* a una jerarquilogía, o, de modo más general, al no hacer más que una teología de la estructura eclesiástica sin tener en cuenta su vida, se corre el peligro de ver en el laicado un simple accidente, un apéndice de la Iglesia, todo lo más *ad bene esse*. Es necesario confesar a este respecto que la estructura esencialmente jerárquica de la Iglesia católica plantea un grave problema, evocado por el siguiente texto de Bismarck, donde se resume en cierta manera la historia que acabamos de esbozar.

> Las dos iglesias, la protestante y la católica, tienen bases muy diferentes. La Iglesia católica tiene su ser, existe y se acaba en su clero; podría subsistir sin comunidad, la misa puede celebrarse sin pueblo; la comunidad es un objeto útil para afirmar la función cristiana de la Iglesia católica, pero no es del todo necesaria para la existencia de la Iglesia. En la Iglesia protestante, por el contrario, la comunidad es enteramente el fundamento de toda la Iglesia; el culto es inconcebible sin ella, toda la constitución protestante de la Iglesia descansa sobre la comunidad [45].

No vamos a discutir aquí la cuestión de por qué las sectas protestantes separadas por una incontestable lógica congregacionalista y por un asociacionismo y comunitarismo básico, están en realidad casi tan clericalizadas como la Iglesia católica. Es un hecho del que abundan los testimonios y que los mismos protestantes deploran [46]. Sin duda, existen

45. *Politische Reden.*, t. XII, p. 376 (citado por E. SIEGMUND-SCHULTZE, *Die Einigung der christlichen Kircher*, Bâle, 1942, p. 54).

Comparar D. T. JENKINS: *The nature of Catholicity*, Londres, 1943, p. 114, y, desde el punto de vista de la misa y de su naturaleza profunda, Fr. HEILLER: *La prière*, trad. E. KRUGER y J. MARTY, París, 1931, p. 502.

46. He aquí algunos testimonios cogidos al azar: Wir deutsche Lutheraner und Unierte sind eine Pastoren-und Theologen-Kirche d. h. eine Kirche, in welcher die Laien alle Aktion kirchlicher Art schliesslich doch nur von den Pastoren un Theologen erwarten...» Ad. VON HARNACK, carta del 11 de noviembre de 1907, en *Aus Wissenschaft und Leben*, II, p. 146 (Giessen, 1911). «Die Kirche eine Pastorenkirche geblieben ist... Die Laien bleiben Objeckt. Es ist furchtbar schwer unsere Laien mobil zu machen». M. RADE: *Das königliche Priestertum der Gläubigen und seine Forderung an die evangelische Kirche unserer Zeit*, Tubinga, 1918, p. 4 y 5. — Podrá realizarse una

leyes sociológicas en virtud de las cuales las comunidades religiosas, incluso las más «carismáticas», las más constituidas desde abajo, se convierten rápidamente en unas organizaciones con una autoridad, una tradición, una estructura sociológica de «Iglesia» [47]. No es *esto* lo que interesa aquí, puesto que, sean cuales fueren las innegables aportaciones históricas a la evolución concreta de la Iglesia católica, su estructura social no les fue dada por la historia, sino por el mismo Señor y los apóstoles: es lo que llamamos su apostolicidad. Pero sí corresponde a nuestro propósito indicar algunas consecuencias pastorales derivadas de una consideración eclesiológica exclusivamente parcial a la institución.

En ninguna parte, quizá, es más evidente que la pastoral es, en el fondo, una extensión práctica o una aplicación de la eclesiología. Aquí se pueden captar las consecuencias, ya sea en el terreno sagrado, es decir, en la vida interna de la propia Iglesia, o bien en la función que ejerce la Iglesia con relación al mundo.

Considerando la Iglesia exclusivamente desde el punto de vista de la institución, de su causa formal jerárquica, existiría en resumidas cuentas sin laicos; y sólo sería necesario el pueblo de fieles como *materia circa quam, materia cui,* objeto y beneficiario de las acciones jerárquicas. Los fieles unidos orgánicamente a sus sacerdotes no formarían un único sujeto activo en la obra del reino de Dios: esta unión del pueblo con un obispo que, según el testimonio de San Cipriano, constituye la Iglesia [48]. Serían más bien unos administrados, una materia sobre la que se ejercería la acción de los clérigos, una especie de *homo religiosus*, análogo al *homo oeconomicus* que tanto criticamos, o al *homo politicus* bajo un régimen totalitario. Sólo podrían recibir y, como escribe el P. Montcheuil, estarían en la Iglesia solamente para su bien, pero

buena cosecha de textos en M. MÜLLER: *Die Verleungnung Luthers im heuligen Protestantismus,* Sttutgart, 1936, p. 10-24.

«Se da uno cuenta de las fechorías del clericalismo pastoral hasta en nuestras "Iglesias sin sacerdotes..." P. BOILLÉ en *Le Semeur,* verano-otoño 1948, p. 627. Cfr. H. D'ESPINNE: *Les anciens, conducteurs de l'Église,* Neuchâtel y París, 1944, p. 48, 54; E. JEANNERET y otros: *Église réformée, réforme-toi,* Ginebra, 1949, p. 7.

Otros testimonios de idéntico sentido en E. BRUNNER: *Le renouveau de l'Église,* Ginebra, s. d., p. 43; E. GROSS: *Das Ende des Evangeliums in der absoluten Kirche,* Stuttgart 1950; en el congreso (protestante) de los laicos en Bad-Boll, verano 1951; etc.

47. Hemos mencionado el hecho brevemente en otra parte (*Vraie et fausse Réforme,* p. 167, n. 42).

48. «Illi sunt Ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in Ecclesia non esse, et frustra sibi blandiri eos qui pacem eum sacerdotibus Dei non habentes obrepunt et latenter apud quosdam communicare se credunt, quando Ecclesia quae catholica una est scissa non sit neque divisa, sed sit utique connexa et cohaerentium sivi invicem sacerdotum glutino copulata.» *Ep.* 66, 8 (HARTEL, p. 733): San Cipriano, desterrado, hace la teología de una Iglesia de la que el obispo se ve momentáneamente ausente. Cfr. *supra,* n. 14 y 15.

no para el bien de la Iglesia [49]: serían una especie de sustancia indiferenciada sobre la cual actuaría «la Iglesia»; integrarían una «masa» en el sentido que S. S. Pío XII dio a esta palabra, como oposición a «pueblo», ese *Laos* del que los laicos han recibido etimológicamente su nombre. Según S. S. Pío XII, la *masa* es amorfa, pasiva, uniforme; el *pueblo es una realidad* orgánica y activa [50]. No podemos resistir citar la frase de Ed. Le Roy: «Los fieles son como los corderos de la Candelaria: se les bendice y se les trasquila» [51]. Más asperamente todavía, Marcel Barbu comparaba el papel de los laicos en la Iglesia al de los proletarios en la sociedad; y hacía depender la existencia de un proletariado social en el mundo de la existencia de un proletariado religioso en la Iglesia... [52]. Procedamos a una formulación más exacta de las cosas; Daniel Rops, analizando la situación francesa en vísperas de la última guerra mundial, notaba el hecho siguiente: mientras todo alemán tenía conciencia de tener que contribuir sin cesar a engrandecer a Alemania, y el italiano intentaba modelarse conforme a Roma para dar vida a Italia, los franceses creían que Francia era una realidad dada una vez para siempre, de la cual se podía continuamente recibir sin tener que colaborar. Llegaban a pensar que Francia podía prescindir de ellos: «Francia nos engendra, pero no la engendramos» [53]. ¿No habíamos llegado a un estado parecido en el terreno eclesiástico antes de la renovación evocada en la Introducción? ¿No tenían los fieles la costumbre de recibir sin cooperar activamente, dejando a los sacerdotes el cuidado de *hacer* la Iglesia, como los ciudadanos que dejaban a los funcionarios toda la carga de construir Francia y a los oficiales el deber de defenderla?

Las circunstancias son también graves en el terreno de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Los clérigos no pueden cumplir en él todas las exigencias del programa cristiano. Porque si, por estado, son los hombres del reino de Dios, también son propensos por estado a considerar que el Reino de Dios se prepara en el mundo *por los medios y los caminos del mundo;* están predispuestos, como hemos visto, a ignorar el orden propio de las causas segundas, de lo temporal y de la historia,

49. *Problèmes de vie spirituelle*, París, 1945, p. 76.

50. Alocución de Navidad 1944. AAS, 1945, p. 13-14. El mismo Santo Padre ha hecho una aplicación de la noción de *pueblo* a la Iglesia: Alocución del 20 febrero de 1946: AAS, 1946, p. 145 y *Documentation catholique*, 17 de marzo de 1946, col. 173. — Cfr. las palabras y observaciones del Santo Padre a propósito de la opinión pública, *Osservatore Romano* del 18 febrero (*Doc. cathol.*, 12 marzo 1950, col. 322 y 327); cfr. *infra*, c. 5, p. 360.

51. *Dogme et critique*, 1907, p. XIII.

52. Cfr. *D'un communautaire catholique à son curé*, en *Communauté*, 15 julio 1946. Cfr. *supra*, p. 9.

53. *Tournant de la France*, París, 1937, p. 13.

con sus exigencias: inclinados a instaurar, siempre que sea posible, una regulación directa de lo temporal desde el punto de vista de los intereses religiosos, lo cual es uno de los aspectos más esenciales del clericalismo. En el fondo, el olvido de la auténtica misión de los laicos produce a la vez un clericalismo por parte de la Iglesia y un laicismo por parte del mundo. Bajo el prisma pastoral, el clericalismo explica el que los laicos, mantenidos en sujeción y pasividad por el dominio de la Iglesia, no estén formados para sus propias responsabilidades cristianas, que deben ejercer en la trama de la historia y del mundo. En su crítica del catolicismo, los protestantes dan la vuelta a ciertas observaciones que contienen alguna verdad para atacar el estatuto tradicional de la religión y hacer una apología del libre examen, que poseemos razones suficientes para rechazar [54]. Tenemos un buen ejemplo, desde el punto de vista que nos interesa, en el opúsculo de Miguel de la Bédoyère: *Le christianisme sur la place publique* [55]. El autor, que ha dirigido o dirige *Dublin Review* y el *Catholic Herald*, se preocupa por la eficacia del cristanismo en el mundo profano. Piensa justamente que no existe más solución cristiana para los problemas del mundo que la deducida inmediatamente de la dogmática católica: entre esta dogmática y una acción eficaz, es decir, aplicada a las circunstancias precisas de tiempo y lugar, debe desarrollarse la mediación de la conciencia del laico cristiano. Éste, por el hecho de ser cristiano, lleva en sí la posibilidad y la exigencia de un dominio de la fe sobre todas las cosas; y por el hecho de ser laico, comprometido en la obra del mundo, se afana por el orden propio de las causas segundas y de las fuerzas de la historia. Sólo por la conciencia personal de los laicos cristianos puede operarse una cierta animación evangélica en la marcha de los acontecimientos mundanos.

Desgraciadamente, los laicos, demasiado habituados a recibir *hecha* de sus sacerdotes toda la verdad cristiana, han estado largo tiempo carentes de iniciativa en unos terrenos que, sin embargo, les pertenecían y donde no convenía que sus sacerdotes decidiesen por ellos usando una autoridad cuya competencia no radicaba precisamente en esto. Acostumbrados prácticamente a reducir las virtudes a la obediencia, como los pecados al de la carne, los laicos vivían a menudo, desde el punto de

54. Pienso, por ejemplo, en este texto de Amiel que plantea una cuestión seria: «El pensamiento católico no puede concebir la personalidad maestra y consciente de sí misma. Su audacia y su flaqueza provienen de una misma causa: la no responsabilidad, el vasallaje de la conciencia que no conoce más que la esclavitud y la anarquía... El catolicismo ultramontano no emancipa jamás a sus ovejas, las cuales deben admitir, creer, obedecer, porque son siempre menores». *Journal*, Ginebra, 1905, t. I, p. 87 y II, p. 87-88 (citado por C. LIALINE, en *Irénikon*, 1948, p. 11, n. 2).

Idéntico tema es tratado en Fr. HOFFET: *L'impérialisme protestant*, París, 1948.

55. Traducción por E. DETHISE, de *Christianity in the Market-place*, Bruselas, ed. Universitarias, 1947.

vista de la conciencia, por procuración; se abstenían con frecuencia de lo que sus sacerdotes no determinaban ser su deber; solamente los más fuertes, a quienes los acontecimientos han dado la razón, no sin conocer ingentes dificultades, mantuvieron viva la iniciativa laica; gracias a ellos, ésta no faltó nunca a la Iglesia.

Nuevos descubrimientos. Hacia una síntesis más integral

Si se reclama hoy día una teología del laicado, es porque, sobre todo desde hace veinticinco años, la situación nacida del unilateralismo que acabamos de explicar ha cambiado profundamente.

Las causas remotas de esta vicisitud remontan al grandioso esfuerzo de restauración que caracteriza al siglo XIX católico, después del hundimiento general legado por el cristianismo del medioevo. Esta renovación que, como toda obra vital, ha consistido más en nuevas creaciones que en reparar un edificio antiguo, alcanzó su plenitud en el retorno tomista de León XIII, en el afianzamiento de la tradición dogmática de la Iglesia mediante la victoria sobre el modernismo y, en fin, en el movimiento litúrgico promovido por Pío X. Las causas inmediatas son más cercanas a nosotros: pertenecen a la historia que hemos vivido y que incluso muchos de nosotros hemos hecho. Se trata esencialmente de la reanudación de la iniciativa cristiana, que se afirmó entre las dos guerras y cuyo fruto prometedor fue entonces la Acción Católica.

Los laicos fueron invitados a hacer apostólicamente la Iglesia; a realizar, creándolo a compás, el programa de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. No transcribimos aquí los textos de Pío XI; son fáciles de encontrar, están en la memoria de todos y los citaremos en el capítulo VIII. Paralelamente al empuje de la Acción Católica, en parte suscitado por él, en parte ligado a causas más generales entre las que hay que destacar el movimiento litúrgico, se abría paso, cada vez más, una renovación muy importante del concepto de Iglesia, alrededor de 1930 [56]. En la Acción Católica de entonces se mostraba una verdadera propensión por la doctrina del cuerpo místico, la participación de los fieles en el culto eucarístico, etc. Se comenzaba a redescubrir que la Iglesia debía también *hacerse* y hacerse *por sus miembros*.

He aquí en qué términos se expresaron más de una vez las más altas autoridades:

56. Hemos despejado el sentido en *La Vie Intellecteulle*, del 19 de abril de 1932 p. 18-29.

Los laicos, escribía el cardenal Hlond, no están fuera de la Iglesia. No se les puede considerar como una especie de apéndice de la Iglesia, como si ésta no comprendiera más que la Jerarquía [57].

Los fieles y más especialmente los laicos, declaraba Pío XII, se encuentran en las primeras líneas de la vida de la Iglesa: por ellos, la Iglesia es el principio vital de la sociedad humana. Ellos, por consiguiente, ellos sobre todo, deben tener una conciencia cada vez más clara, no sólo de pertenecer a la Iglesia, es decir, a la comunidad de los fieles sobre la tierra bajo la guía de un jefe común, el papa, y los obispos, en comunión con él. Ellos son la Iglesia; de ahí que desde los primeros tiempos de su historia, los fieles, con el consentimiento de su obispos, se han unido en asociaciones particulares concernientes a las más diveras manifestaciones de la vida [58].

Lo que en definitiva expresan tales textos es esta verdad: que la Iglesia existe *también* desde abajo y que, en este sentido, está hecha por los hombres. Esta verdad, la hemos vivido y la seguimos viviendo intensamente gracias al esfuerzo que las circunstancias apostólicas de la nación han reclamado de nosotros. Hemos mostrado en otra parte (en la introducción de *Vraie et fausse réforme*) como a una primera toma de conciencia realista sobre la situación apostólica, adquirida durante los hermosos años de la Acción Católica, gracias al método de encuesta (1925-1940), siguió durante la guerra y la postguerra inmediata una segunda toma de conciencia más precisa y más severa. Con una simpatía profunda, carente en los clérigos, hacia la comunidad de los hom-

57. Carta Pastoral sobre la Parroquia: en *Questions liturg. et paroiss.*, octubre 1933, p. 216.

58. Alocución al S. Colegio, 20 febrero 1946: AAS 1946, p. 149 (*Docum. cathol.*, 17 marzo 1946, col. 176). Cfr. *infra*, c. o. Comparar este fragmento de un discurso de Pío XII al Movimiento obrero cristiano de Bélgica, 11 septiembre 1949: «Vuestra conducta debe ser una clamorosa respuesta a las calumnias de los adversarios que acusan a la Iglesia de tener celosamente atados a los laicos, sin permitirles ninguna actividad personal, sin asignarles una misión propia en su dominio. Esto no es verdad, esta no ha sido nunca su actitud. No hablamos aquí de la creencia interior de la fe y de la vida sobrenatural en la pureza del corazón, en el amor de Dios y en la semejanza divina, que la gracia opera en el secreto de las almas. En esto, es demasiado claro, cada uno, sea quien fuere y sea cual sea su condición, sacerdote o laico, humilde o alto, goza sin distinción de los mismos derechos y de los mismos privilegios. Pero echad una mirada sobre la historia ya multisecular de vuestra Bélgica moderna: si habéis podido ver tan buenos resultados: mejorar, consolidar, perfeccionar las posiciones católicas para el bien de vuestra querida patria, ¿no es acaso, en gran parte, el fruto del papel activo desempeñado por los laicos católicos? Lo mismo podría decirse de tantos otros Estados. ¿No es ridículo y ocioso acusar al clero de tener a los laicos en una humillante inacción? Se trate de cuestiones familiares, escolares o de cine; se trate de ciencia o de arte, de literatura o de prensa, de radio o de cine; se trate de campañas políticas para la elección de los cuerpos legislativos o para la determinación de sus poderes y de sus atributos constitucionales, en todas partes los laicos católicos encuentran abierto ante ellos un vasto y fértil campo de acción» (AAS, 1949, p. 550).

bres; con una especie de realismo sociológico y un respeto verdadero, respeto de laico, hacia los dones propios del mundo, hemos llegado a percatarnos del profundo corte que existía y que peligraba agrandarse entre el aparato de la Iglesia existente en sí misma, ya construido, del que los clérigos eran los guardianes, y la comunidad de los hombres. Un sacerdocio sin pueblo; una liturgia maravillosa, pero que muchas veces no era el culto *de cada uno,* la plegaria de una comunidad real de hombres; un catecismo también maravilloso, como lo son todos los tesoros de la institución católica, pero bajo el cual apenas se encontraba la convicción viviente *de cada uno.* La Iglesia aparecía siempre como institución, como cosa hecha desde arriba a partir de Cristo y los Apóstoles.

Era necesario rehacerla y, por lo mismo, reinventarla como pueblo. Tal es, si se observa bien, el sentido de todo el movimiento pastoral actual en lo que pueda tener de nuevo [59].

Nada expresa mejor esta novedad, que en el fondo no es más que un descubrimiento de la tradición, como la palabra «eclesial», cuyo empleo entre nosotros data de los años de la guerra o de la postguerra, en el curso de los cuales, verdaderamente, algo especial ha sucedido en el catolicismo francés [60].

No conocíamos prácticamente, antes de la guerra, otro adjetivo del nombre Iglesia que el de «eclesiástico». Ahora bien, si el sustantivo había guardado su significación total, el adjetivo marcaba una reducción sólo del aspecto clerical. El hecho de que apenas se haya experimentado la necesidad de un adjetivo que permita expresar una pertenencia al pueblo de Dios o al Cuerpo de Cristo, sin recurrir a otros rodeos, es bastante significativo. Sería interesante estudiar las diferentes denominaciones empleadas antes del actual uso del término «eclesial». En todo caso, éste responde sin duda a una consideración de la Iglesia donde, por encima del aspecto de institución apostólica, de ritos y fórmulas, se hace muy presente a la conciencia su misterio profundo y total, su aspecto de comunidad o de pueblo y, en fin, la parte activa que los

59. Hablamos aquí principalmente de Francia, cuya situación conocemos mejor. El *Directoire pour la Pastorale des sacrements,* publicado por el Episcopado francés en 1951, está animado en muchos lugares por la idea de que los laicos son también parte activa de la Iglesia y que tienen que realizar su parte y su misión. El problema diagnosticado aquí es idéntico en otras regiones. E. P. D. KOSTER caracterizaba recientemente el desarrollo actual como un «Volkwerdung» de la Iglesia (*Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche,* Munster, 1948, p. 6); cfr. también el artículo citado anteriormente de M. G. BROM, p. 31.

60. Sin haber hecho una investigación sistemática, he hallado esta palabra *eclesial* usada en 1938 por J. MARITAIN (*Nova et Vetera,* 1938, p. 264) para significar «ser de la Iglesia» que no sea «clerical». El P. DE LUBAC es sin duda uno de los que ha trabajado más para aclimatarlo. Criticado por esta causa, se justifica en *Méditations sur l'Église,* París, 1953, p. 18, n. 28.

fieles tienen en su vida. Nada se niega, evidentemente, de las valiosas precisiones adquiridas por la teología acerca de la estructura y la institución; sólo quiere «superarse» el unilateralismo, si es que existe. Todo este esfuerzo actual ¿no puede caracterizarse por una búsqueda de plenitud e integridad? Tanto por el ecumenismo como por la actividad del laicado, o por el resurgir del pensamiento escriturístico y patrístico, o por nuevas fórmulas remozadas de pastoral, nuestra época lucha por adquirir la plenitud. Lo importante es que esas expansiones o esos crecimientos tengan lugar sobre el armazón y en los marcos definidos por la estructura eclesiástica. Tanto la teología como la pastoral — que caminan de la mano beneficiándose mutuamente — reclaman la consideración de la estructura y de la vida.

Nos hemos contentado con frecuencia, teológica y pastoralmente, a enjuiciar lo que podríamos llamar, en sentido amplio, los sacramentos del cristianismo existentes en sí mismos, en su estado de cosa hecha, dados de arriba. Los hemos visto muy pocas veces *en el sujeto religioso,* ejercidos y vividos por los hombres. Hemos elaborado una teología e incluso practicado a veces una pastoral del *sacramentum,* de los medios de gracia tal como existen en sí en el estado de institución, de instancias administrativas, de fórmulas y ritos; rara vez los hemos enfocado en cuanto pueden ser y son en realidad la cosa *(res)* de un sujeto religioso y, sobre todo, de un sujeto religioso colectivo, de una comunidad [61]. Ahora bien, en el mundo contemporáneo se ha llegado, no sólo a cierto divorcio entre la institución de la Iglesia y la comunidad de los hombres, sino a que el complejo exterior de la institución haya hecho como de pantalla al misterio profundo de la Iglesia. Por eso, este misterio ha sido re-descubierto a menudo en pequeños grupos o células, en cuyo seno, por ser el sujeto religioso activo de una manera personal y comunitaria se halla la Iglesia total. No es de extrañar que, en muchos casos, algunos buenos católicos hayan exclamado ante las nuevas formas de esta construcción eclesial: esto es protestantismo [62]. En realidad, no se

61. Hemos tocado estos temas, bien en muchas conferencias (sobre todo la serie de conferencias sacerdotales en S. Jacques de 1946 y 1947), bien en algunos artículos (por ejemplo, *Pour une liturgie et une predication "réelles",* en *La Maison-Dieu,* n. 16, p. 75-87; fin 1948), bien en *Vraie et fausse réforme* (principalmente p. 136 s., 155 s.).

62. He aquí dos o tres hechos de los muchos que nos son conocidos personalmente: en P. los sacerdotes inauguran una predicación más bíblica y, sobre todo, reemplazan las antiguas reuniones generales, bastante formalistas, por unas reuniones de minorías. Se dice: es el protestantismo. Unos trabajadores ganados para Cristo por el padre D., yendo a trabajar lejos, por ejemplo en la construcción de presas, lejos de toda parroquia regularizada, se llevan una biblia, la leen y hablan de ella a sus camaradas. Es el protestantismo. En el Seminario menor de C., se crean unas reuniones para padres de alumnos. Acuden en gran número. Algunos decla-

trata de protestantismo. O simplemente de una posesión y un ejercicio del aspecto de la Iglesia que el protestantismo desarrolló unilateralmente, léase exclusivo, y que estuvo mucho tiempo desvirtuado: el aspecto según el cual la Iglesia es pueblo, comunidad de fieles formada por sus miembros.

Nos toca integrar católicamente una cosa que, realmente, es católica: concebir plenamente un sacerdocio y una celebración litúrgica que no estén sin pueblo; una vida del pensamiento cristiano y un testimonio de la fe, un apostolado, incluso una pastoral y una conducta de la vida cotidiana de la Iglesia que abarque todo el cuerpo. Son cosas que se dieron siempre y se dan con bastante abundancia en la vida eclesial: algunas, como el apostolado, conceden a los laicos una parte tal que sin duda no la conocieron nunca mayor. Es preciso un esfuerzo para situarlos en su debido lugar dentro del pensamiento eclesiológico: por eso, los hechos de la vida eclesial, pasados y actuales, nos servirán de preciosos guías. A condición de respetar la estructura sólidamente establecida, la eclesiología sólo podrá salir ganando.

ran: Nuestros hijos nos hablan de la Misión de París, de la misión de Francia, etc., ¿es que se trata de un nuevo protestantismo?, etc., etc.

En realidad, el verdadero protestantismo es algo muy diferente de una *vida* de la Iglesia como pueblo y comunidad; es una reducción teórica de la noción misma de la Iglesia a la de pueblo y comunidad y, por tanto, un desconocimiento del elemento institucional, como puede verse en la reciente y resonante obra de E. BRUNNER: *Das Missverständnis der Kirche*, Zurich, 1951.

CAPÍTULO III

Posición del laicado

REINO, IGLESIA Y MUNDO JERARQUÍA Y PUEBLO FIEL

Los conceptos que figuran en el título de este capítulo, como podrá verse, tienen tal amplitud que no es de extrañar que debamos remontarnos muy alto si queremos comprenderlos convenientemente, examinando sus primeros principios. Sólo a esa altura es posible encontrar una luz capaz de jalonar, de manera útil, la teología del laicado. No hay por qué sorprenderse tampoco si, sólo para señalar lo esencial, nos vemos obligados a dar al capítulo las dimensiones de un pequeño libro. Sin embargo, nos contentaremos muchas veces con utilizar nociones cuya justificación está admitida o que justificaremos en otra parte.

REINO, IGLESIA, MUNDO

El designio de Dios, tal como se encuentra revelado a través de toda la Biblia, desde el «Hagamos al hombre a nuestra imagen» del *Génesis*, hasta los Desposorios de los últimos capítulos del *Apocalipsis*, consiste en conducir a la humanidad hasta la comunión de su vida. Este designio se manifiesta bajo diferentes apariencias en las grandes figuras bíblicas por las que se nos revela el misterio de la Iglesia: Esposa y Cuerpo, Ciudad y Templo. Cada una de estas semejanzas tiene sus matices propios, pero se trata siempre de una comunión con Dios y todos juntos en Dios. Las imágenes del Cuerpo y de la Esposa significan la comunión por la que todos seremos uno, siendo al mismo tiempo muchos; la de Ciudad expresa la unión de una multitud regida por Dios; la de Templo, en fin, tal como se desprende del Antiguo y Nuevo Testamento, viene a ser como una síntesis de las otras. Y está de tal manera ligada a muchos temas de fondo de la presente obra, que hemos creído un deber

exponerla con bastante amplitud en el volumen de *Études conjointes* al que remitimos. Dios quiere hacer de la humanidad su templo de piedras vivas, su cuerpo hecho de personas libres, en una palabra, su cuerpo comunial. La única finalidad es, en efecto, ésta : que Dios habite y sea alabado entre los hombres como en un templo único, como una morada y una alabanza espiritual viviente : una morada por comunicación de sí mismo y una alabanza que consista en la relación filial o en el movimiento por el cual un hijo retorna totalmente a su Padre.

Conocemos cómo realizó Dios su plan : asumiendo Él mismo la carne de nuestra humanidad. Todas las promesas (y ambiciones) de Dios, alcanzan su sí en Jesucristo (*II Cor.* 1, 20). Cristo es la realidad del Templo comunial, que no es más que su cuerpo comunial (*Jn.* 2, 21). Es también el medio, un medio perfectamente propio y adaptado, de su realización. Es el medio querido por Aquel que «después de habernos hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo de nuestros padres por ministerio de los profetas, últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo» (*Heb.* 1, 1-2).

Siguiendo a los Santos Padres, intérpretes de la Escritura, la teología ha escudriñado este misterio de Cristo enviado del Padre, instrumento único para realizar su designio de comunión. He aquí, a grandes trazos, su enseñanza.

Desde que Dios se une — no de una manera exterior, sino por una unión hipostática en el ser — una humanidad para realizar mediante ella su designio de gracia y de comunión, esta humanidad recibe una dignidad y un poder que la colocan por encima de toda la creación. *Primogenitus omnis creature* (*Col.* 1, 15). Desde que Dios cumple su plan a la vista de la creación, no desde la lejanía de su pura divinidad, sino haciéndose hombre, ya no ejerce su poder únicamente como Dios, sino también como hombre y la humanidad que le está de esta manera unida para la ejecución de sus planes, llega a ser causa universal y soberana de todo lo que proviene de este designio de gracia [1]. Predestinado a ser el consumador del destino y de las promesas de Dios, Jesucristo ha sido constituido en una plenitud de poder y de gracia, *ut si ipse in omnibus primatum tenens* (Col. 1, 18). Es la plenitud y el primado absoluto de Jesucristo. La teología escolástica tiene sobre el

1. Fórmula excelente del P. E. MERSCH : «Por la Encarnación, la causa primera ha llegado a ser causa segunda. Pero causa segunda, *sigue siendo* causa *primera*. Es decir, siendo causa segunda debe obrar de modo que convenga a la causa primera ; o sea, debe ser en el orden de las causas segundas el principio universal de cuanto concierne a la divinización» (*Théologie du Corps mystique*, París-Bruselas, 1944, t. I, p. 272) (cfr. p. 382 y t. II, p. 53). — Piénsese en lo que implica la frase tan sencilla con que terminamos las oraciones : «Por nuestro Señor Jesucristo, que Contigo vive y *reina* en unión del Espíritu Santo...»

particular las más satisfactorias consideraciones en su esfuerzo de construcción científica de lo revelado: plenitud de gracia, gracia capital, instrumento unido y animado... Nuestro propósito actual no nos permite detenernos.

Sean cuales fueren las circunstancias en que se operó la sistematización de la doctrina acerca de las tres funciones de Cristo, su contenido puede considerarse como tradicional [2]. En la eminencia de dignidad y poder sobrenatural que posee en razón de ser de Hombre-Dios y de su misión de Cristo (ungido como Mesías) Jesús verifica las cualidades de rey, sacerdote y profeta.

Estas tres funciones, que no sería difícil demostrar, corresponden a necesidades concernientes a la estructura misma de las cosas, son idénticas a las que en el Antiguo Testamento realizaron la mediación de gracia entre Dios y su pueblo [3]. Puesto que figuran y, en cierta manera, anticipan la realidad de la única mediación entre Dios y los hombres, Cristo (*I Tim.* 2, 5), los sacerdotes, los reyes y a veces los profetas, han sido consagrados por unción [4]. Así, la Sagrada Escritura les da el nombre de cristos, es decir, ungidos. Cristo tenía que ser, en esto como en todo, la verdad y la plenitud de cuanto le había pre-

2. Es indudable que la teología protestante ha ejercido influencia sobre la sistematización teológica realizada en casi la totalidad después del siglo XVI; cfr. FUCHS: *Magisterium, Ministerium, Regimen, Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie* (Dissert.), Bonn, 1941.

Sin embargo, ya antes era común a toda la tradición cristiana la explicación de la unción de Cristo por su triple oficio de sacerdote, rey y profeta. Así lo vemos de manera expresa en la afirmación de que la unción del Antiguo Testamento consagraba propiamente los sacerdotes, reyes y profetas; y también implícitamente en la afirmación de la cualidad real, sacerdotal y profética de los cristianos consagrados por la unción santa. Esto último es muy frecuente; se encuentra casi unánimemente en todas las liturgias antiguas. Cfr. los textos recogidos por DABIN: *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (*Museum Lessianum*, Sect. teol. 48), Lovaina, 1950. Para el valor eclesiológico de esta distinción tripartita cfr. J. SALAVERRI: *La triple potestad de la Iglesia*, en *Miscelánea Comillas*, 14 (1951) 7-84.

3. Cfr. F. PRAT: *Theologie de S. Paul*, II, 14 ed., p. 198 s.; OEPKE: *art.* μεσίτης en *Wörterbuch* de KITTEL.

Cfr. *Dt.*, 17, 14-18, 22. Cuando Jeremías (8, 1) quiere demostrar la caída *universal* en la idolatría enumera estas tres categorías.

4. Así lo afirman unánimemente las liturgias antiguas y muchos autores citados por DABIN: *o. c.* (Yo he comprobado veintitrés en su libro y podrían añadirse otros, como por ejemplo, Inocencio III y San Buenaventura.)

En cuanto a los sacerdotes, cfr. *Exodo*, 30, 30; *Lev.*, 8, 2-12; 10-7. — En cuanto a los reyes: *I Sam.* 9, 16; 10, 1, 6, 10: 16, 11-12; *I Re.* 1, 34-39; 19, 15-16; *II Re.* 9, 1-6; 11-12. — En lo que atañe a los profetas, los autores citan solamente el pasaje de *I Re.* 19, 16, pero podría citarse también *Lc.* 4, 18 (*Is.* 61, 1), donde el Espíritu unge a un hombre y a Cristo mismo para profetizar.

5. Cfr. O. CULLMANN: *La royauté de Jésus-Christ et l'Église dans le N. T.*, París, 1941, p. 35 s.; *Christ et le temps*, Neuchâtel-París, 1947, p. 81-127.

cedido y le seguiría. Se ha demostrado [5] cómo la Historia Sagrada se caracteriza por una concentración progresiva de la humanidad en un pueblo, de un pueblo en una tribu, de esta tribu en uno sólo, Jesucristo, y cómo, partiendo de este solo, se produce el movimiento a la inversa, teniendo el apostolado eclesial el encargo de comunicar hasta los extremos de la tierra la salvación alcanzada en Cristo. Algo parecido sucede aquí. Todas las mediaciones y consagraciones, todos los ministerios que el Antiguo Testamento había conocido dispersos, se hallan reunidos en la plenitud de su cualidad de Cristo y serán, a partir de Él, participadas en la Iglesia en una multitud de estados y funciones [6].

Por encima de las mediaciones conocidas, ninguna de las cuales era capaz de consumar su esperanza, Israel ansiaba un rey (*II Sam.* 7 y todo el tema del rey mesiánico), un sacerdote (*Sal.* 110) y un profeta (*Dt.* 18). La espera de este profeta mesiánico era tal, en el judaísmo, que de antemano se apelaba a su decisión [7]. Es inútil rehacer aquí exposiciones a las cuales es fácil acudir [8] acerca del anhelo en Israel de un Mesías, de un Ungido de Dios que fuera a la vez rey y profeta, pero sobre todo rey y sacerdote. La unción del sacerdocio y de la realeza en la misma persona, aparecía en Oriente, en el círculo étnico y cultural de Israel, como una especie de idea, como consta por muchos ejemplos. La Sagrada Escritura ha hecho del sacerdote-rey uno de los títulos mesiánicos más importantes: cfr. *Zac.* 6, 12, *Sal.* 110 y el episodio de Melquisedec en *Gen.* 14, 17-20. Los dos últimos textos han desempeñado un papel de primera línea en el pensamiento cristológico de los apóstoles y de la primitiva Iglesia, como puede verse por el uso del salmo 110 (*Vg.* 109) en la catequesis apostólica [9] y por el que la Epístola a los hebreos hace del tema del sacerdocio según el orden de Melquisedec: una noción que está en el corazón de nuestro objeto y sobre el que volveremos más adelante.

Uno de los sentidos de esta misteriosa expresión «según el orden de Melquisedec» es que Cristo no recibe su sacerdocio real por su descendencia carnal de Aarón, como los sacerdotes del judaísmo, sino desde lo alto por su cualidad de Hijo. Jesús no se constituye sacerdote

6. Queremos mencionar aquí a Santo TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica,* III, q. 22, a. 1, ad 3; II-II, q. 183, a. 2.

7. Cfr. J. LEBRETON: *Origines du dogme de la Trinité,* 2 ed., t. I, p. 138 s. — De ahí los textos de Jn. 1, 21; 4, 25.

8. Acerca de Cristo profetizado como rey, profeta y sacerdote, cfr. la exposición del P. HEINISCH: *Theologie des Alten Testament,* Bonn, 1940, p. 309-316 (catol.) Cfr. también W. SCHENZ: *Die priesterliche Tätigkeit des Messias nach dem Propheten Isaias,* Ratisbona, 1892; B. HOLWERDA: *De Priester-Koning in het Oude Testament...* Terneuzen, 1946; G. R. BEASLEY-MURRAY: *The two Messiahs in the Testament of the Twelve Patriarchs,* en *Journal of Theological Studies,* 46 (1947), 1-12.

9. Cfr. Act. 2, 22-36; cfr. Mc. 12, 35-37; C. H. DODD: *The Apostolic Preaching and its developments,* Londres, 2 ed., 1944, p. 15.

por un don humano, sino por un acto de Dios; no es consagrado por una unción exterior, sino por la acción del Espíritu Santo que hace del Hijo del hombre el Hijo de Dios; su sacerdocio real es su misma cualidad de Hijo [10]. No sólo ha recibido unción; *es* el Ungido.

No compete a nuestro propósito estudiar en sí misma y de forma detallada cada una de las tres funciones mesiánicas; volveremos en el capítulo siguiente sobre la del sacerdocio. Pero es necesario, a fin de esclarecer toda la materia del presente capítulo, clave de toda la obra, pararnos un momento en la cualidad o poder regio de Cristo.

El Nuevo Testamento tiene sobre ello afirmaciones concretas, positivas y de una valentía inaudita. La fe en estas afirmaciones ha sido sellada por la sangre de innumerables mártires. Ésta se expresaba y se expresa, todavía hoy, en la confesión fundamental: Cristo Jesús es el Señor [11]. Está sentado a la diestra de Dios [12]: afirmación que ha llegado a ser casi trivial, tan familiar nos la ha hecho el Credo, y de la que sólo a precio de un gran esfuerzo de espíritu (¡cuán recompensado!) realizamos su contenido inmenso y soberano. En realidad, estas sencillas palabras engloban toda la obra de Cristo, de la que anuncian su cumplimiento. Veremos, al estudiar el tema del Templo, cómo el grandioso designio de Dios culmina asociando la humanidad a su reino glorioso, a ese estado plenamente real y sacerdotal donde la gloria que Dios habita es el mismo templo donde nosotros le alabamos, siendo a la vez morada nuestra. Pero esto no tiene cumplimiento en nosotros si no es porque antes lo tuvo en Cristo, de suerte que todo el cristianismo consiste en que Su misterio llega a ser nuestro misterio. Su peregrinación nuestra peregrinación. Su sentarse a la diestra del Padre, el nuestro. O, si se prefiere, que lo que se realizó por uno solo para nosotros (ὑπὲρ ἡμῶν) se comunica a todos. Pero, en el estadio en que estamos ahora, cuando todavía no nos hemos reunido con nuestro jefe y rey celestial, no se trata aún de nuestro reino con Él, sino de Su realeza; sólo lograremos asociarnos a Él si primero le estamos voluntariamente sometidos.

10. *Heb.* 5, 5; y cfr. SCHRENK en el *Wörterbuch* de KITTEL, III, p. 276-279. Es una idea que anima toda la liturgia (latina) de Navidad. Este dato bíblico y litúrgico no dirime la cuestión planteada por los teólogos acerca de si Cristo es formalmente sacerdote por la unión hipostática o por la gracia habitual. (Cfr. V. HERIS: *Le mystère du Christ*, París, 1928, p. 111); E. J. SCHELLER: *Das Priestertum Christi*... Paderborn, 1934, p. 404-405; E. MURA: *Le Corps Mystique du Christ*, 2 ed., t. II, París, 1937, p. 32). Desde el punto de vista bíblico, el sacerdocio supremo de Cristo está ligado a su cualidad de Hijo, pero está situado al nivel de las funciones que ejerce.

11. *Flp.* 2, 9-11; L. CERFAUX: *Le titre "Kyrios" et la dignité royale de Jésus*, en *Rev. Sciences phil. théol.*, 11 (1922) 40-71; 12 (1923) 125-153, ha mostrado como Kyrios significa Rey, Soberano. Cfr. también O. CULLMANN: *Les premières Confessions de foi chrétiennes*, París, 1943.

12. *Act.* 2, 34; 5, 31! 7, 55; *Rom.* 8, 34 *Col.* 3, 1; *Heb.*, 1, 3; 8, 1; X, 13; *Mt.* 22, 44; 26, 64; *Mc.* 12, 36; 14, 62; 16, 19; *Lc* 20, 42-43; 22, 69; *Ap.* 3, 21.

Ahora bien, el poder soberano de Cristo sobrepuja el dominio de los fieles que se le someten por la fe. En los textos en que San Pablo dice que Cristo es la cabeza de la Iglesia [13] afirma también que es el jefe de toda la creación [14]. Ya hemos visto, anteriormente, cómo no puede ser de otra manera: desde el momento en que Dios asume en persona la humanidad, ejerce en ella la función de gobierno regio que compete a su divinidad. El mundo tiene por soberano no solamente a Dios, sino a Cristo, que es Dios hecho hombre: «*Regnat Deus, Dei caro*», cantamos en la Ascensión. De hecho, por la Ascensión, nuestro mediador Jesucristo, que nació y sufrió, entra en el gozo del poder real que le compete como Hijo de Dios y como triunfador del pecado y de la muerte. «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra», dice Él mismo (Mt. 18,18). Es lo que San Pablo repite y escribe al decir: «Esta fuerza (=«la supereminente grandeza de su poder»), Él (=«el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria») la ejerció en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándole a su diestra en los cielos, por encima de todo principado, potestad, virtud y dominación y de todo cuanto tiene nombre no sólo en este siglo, sino también en el venidero. A Él sujetó todas las cosas bajo sus pies y le puso por cabeza de todas las cosas de la Iglesia...» (*Ef.* 1, 20-22). San Pablo añade que el plan de Dios es reunir o sumir todas las cosas en Jesucristo, como bajo un único jefe, «las de los cielos y las de la tierra» [15].

La afirmación esencial de estos textos es la soberanía *total, universal,* de Jesucristo. Es el jefe de la Iglesia, pero también de toda la creación. Es la cabeza suprema del cuerpo de los hombres redimidos y que serán glorificados; es el Príncipe de la salvación, de la comunión con Dios; pero tiene también una soberanía cósmica, extensiva a toda la creación visible e invisible [16]; las «potestades» le están sometidas [17]; impera en todos los «tiempos» en este siglo y en el venidero [18]; es el *Pantocrator* [19].

13. *Ef.* 1, 22; *Col.* 1, 17.
14. *Ef.* 1, 10; *Col.* 2, 10.
15. *Ibid.* Con Festugière. Cullmann, etc., yo traduciría ἀνακεφαλαιώσασθαι por *recapitular,* someterse a un nuevo jefe. Última monografía (protestante) sobre *Ef.* 1, 10; E. WALTER: *Christus und der Kosmos...* Stuttgart, 1948.

Acerca de la resurrección y ascensión en cuanto constituyen a Jesús como Hijo-de-Dios-investido-de-poder, cf. *Rom.* 1, 4; *Ef.* 1, 20-23. Tal es el sentido de estos textos: P. MICHALON: *L'Église, carps mystique du Christ glorieux,* en *Nouv. Rev. théol.,* julio-agosto 1952, p. 673-687.

16. Todo es por Él y para Él: *I Cor.* 8, 6; *Col.* 1, 16; *Heb.* 1, 2; *Jn.* 1, 10; *Ap.* 11, 15 y 17. Es el A y la Ω: *Ap.* 1, 8; 21, 6; 22, 13. Este carácter cósmico de la realeza del Mesías se halla anunciado en el Antiguo Testamento: cf. Sal. 72, 8-12 (*Vg.* 71); *Dan.* 7, 13-14; etc.
17. *Ef.* 1, 20, 22; I *Pe.* 3, 22.
18. ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων : *I Tim.* 1, 17.
19. *Ap.* 1, 8; 4, 8; 19, 6.

Si, pues, atendemos a las grandes divisiones de todo lo creado — las cosas visibles e invisibles, las celestiales y las terrenas, el orden de la creación y el de la gracia [20] o, si se quiere, lo natural y lo sobrenatural —, veremos que el poder regio de Cristo se caracteriza precisamente por el hecho de que las domina a todas. Esto tiene una importancia decisiva para nuestro objeto.

Este poder real de Cristo, que es también sacerdotal (cfr. más adelante) está plenamente de acuerdo con el fin del designio de Dios sobre el mundo: es perfectamente apto para conducirlo hasta su consumación. El nombre de consumador que la Epístola a los Hebreos da a Cristo (12, 2; cfr. 2, y 10, 14) y que Westcott ha puesto como título de un opúsculo de divulgación, es uno de los que expresan mejor su condición de Cristo, ungido como profeta, rey y sacerdote, según el orden de Melquisedec. Verdaderamente es el A y la Ω, el «sí» de todas las promesas divinas. Es el medio ideado y usado por Dios para realizar su libre propósito de creación y de comunión.

La realidad correspondiente, como efecto final y adecuado, al poder regio de Cristo, es su Reino. En términos equivalentes, aunque referidos al poder sacerdotal, diríamos que este efecto final y adecuado es el templo comunial de que hemos hablado antes. Que, en uno y otro caso — una vez más se trata de cosas realmente idénticas — esta obra sea, por encima de Cristo, para el Padre, no cambia nada de lo que hemos de decir [21]. Al devolver todas las cosas al Padre del que procede, Cristo no hace más que englobar todo aquello sobre lo que ha sido constituido

20. Tal es la gran división que parte en dos mitades la sagrada Escritura, como sucede ya en el primer libro del Génesis. Éste, en efecto, tiene dos partes: una, del capítulo primero al once; otra, del doce al cincuenta. En la primera parte se nos muestra a Dios en su omnipotencia creadora, haciendo depender de Él todas las realidades de la naturaleza: el cosmos, el hombre y su espíritu, el trabajo, el sufrimiento, la familia, la diversidad de pueblos y de lenguas. Está dominada por la idea de creación y de la soberanía del gobierno divino y por la alianza de Noé sobre la regularidad del orden y las leyes de la Creación (*Gn.* 9, 9 s.). Con el cap. doce comienza una nueva perspectiva; es propiamente la Historia sagrada y el «Descubrimiento» (=Revelación) hasta el último versículo del postrer libro que se llama precisamente Descubrimiento (=Apocalipsis). Se trata del propósito o designio de gracia de Dios, del orden no ya de la naturaleza y sus leyes sino de la vocación transmitida por la Palabra, recibida en la fe. El inicio de esta historia está en aquello: «Dijo Yavé a Abraham: Sal de tu tierra y vete a la tierra que yo te indicaré... todas las naciones de la tierra serán bendecidas en ti» (*Gn.* 12, 1). El fin está en las bodas del Cordero asociando la Iglesia a su reino y en el hecho de que «el Señor Dios sea a la vez el templo y el Cordero» (*Apoc.* 21, 22).

Sobre este doble orden de cosas (lo que en términos teológicos diríamos orden natural y orden de la gracia) presentan los textos el único reinado de Cristo.

21. Por una parte, Cristo debe «entregar el Reino al Padre» (*I Cor.* 15, 24 y 26); por otra, si el verdadero templo es el cuerpo de Cristo (*Jn.* 2, 21), la Epístola a los Hebreos (9, 11-12, 24) y el Apocalipsis (21, 22; 7, 15) nos muestran un estado final

sacerdote y rey, dentro del movimiento en que vive su vida de Hijo, heredero y asociado del Padre en la bienaventuranza y gloria. Su Reino llega de esta manera hasta el término para el cual precisamente ha sido hecho su poder regio y sobre el cual lo ejerce; es lo que este poder regio sacerdotal ha hecho que sea. ¿Qué decir de esto?

Un estudio y una interpretación de los textos, de los que apenas podemos dar aquí más que las conclusiones, nos conduce a ver las cosas de este modo. La expresión «Reino de Dios» designa una realidad que abarca muchas facetas. Tiene un aspecto escatológico y otro dinámico o progresivo. Dentro de este último, hay un aspecto interior y otro exterior. Y, antes de todo y en todo ello, la expresión *Malcouth* que encontramos detrás de la griega βασιλεία es susceptible de dos traducciones que responden a dos sentidos diferentes: puede traducirse en sentido activo, *el gobierno real de Dios*; o en sentido pasivo, *el reino*. Los críticos están de acuerdo, después de los *Worte Jesu* de Dalman, en decir que el primer sentido concuerda con el pensamiento judío y con el del Nuevo Testamento. Pero no es necesario simplificar nada. En realidad, si predomina el sentido activo y se debe hablar ante todo de *gobierno*, hay durante la fase dinámica y preparatoria y habrá sobre todo en la fase escatológica, es decir, última, un *efecto* de este acto de Dios, un orden de cosas, en una palabra, un *reino*. De este reino, es decir, del estado de cosas originado por el ejercicio perfecto del poder real de Cristo, hablamos nosotros aquí intentando precisar sus rasgos característicos más generales.

Este reino será un orden donde la creación y los hombres se conformarán con la voluntad de Dios. Todas las cosas se verán reunidas en Cristo como bajo su jefe único; es decir, habrá un orden total, único y jerarquizado, gracias al pleno dominio del principio superior sobre los elementos inferiores y, finalmente, el perfecto domino del *Pneuma*, don propio de los tiempos mesiánicos. Por algo dijo Jesús haber sido hecho Señor y Cristo por su resurrección y ascensión. La resurrección, que se complementa con la ascensión, es precisamente el primer acto de este gobierno victorioso del *Pneuma* sobre la naturaleza, la reconciliación en Cristo del orden cósmico y del orden gratuito de la gracia de Dios. Inaugura de verdad el Reino. Éste será a su tiempo el fruto totalmente maduro de la victoria pascual: un señorío, una dominación de la justicia sobre la injusticia, de la verdad sobre el error, del bien sobre el mal, de la vida sobre todo lo que puede conducir a la muerte y llamarse muerte, de la gracia sobre la naturaleza, en una palabra, del *Pneuma* sobre la carne y todas las cosas.

donde no habrá más templo que Dios mismo. Cristo, sacerdote eterno, es el camino hacia el trono de Dios (*Heb.* 10, 20; 7, 19 y cfr. SCHRENK, en KITTEL, III, 276).

Se desprende inmediatamente un hecho del que tendremos que sacar algunas consecuencias. Precisamente por esta influencia de un principio superior y en la jerarquía que realiza el señorío de este principio, encuentran su perfección los elementos interiores: entendemos la perfección debida a su naturaleza. Hay aquí una visión que ocupa un lugar importante en la síntesis teológica de Santo Tomás, en particular cuando el Doctor trata del «deseo natural» de ver a Dios y de las relaciones de la naturaleza con la gracia. Las cosas no existen en un estado de yuxtaposición, sino dentro de un orden. Estas condiciones, su perfección, la que ellas reclaman por una tendencia natural, implican no sólo el ser o el acto que pueden alcanzar por el ejercicio de las energías de las que son principio activo, sino también el ser o el acto que reciben por el hecho de estar unidas a un principio superior. Tienen su propia naturaleza, pero no encuentran la *integridad* de su plenitud si no es por influencia de ese principio. Tras lo que acabamos de decir sobre la resurrección, consideremos el tema patrístico de la inmortalidad. Los Padres están de acuerdo en ver en la inmortalidad del hombre (más bien que del *alma*) un efecto de la gracia. Así, lo que la naturaleza desea y que constituye en el sentido más auténtico su integridad, aparece como un efecto del dominio del Espíritu que resucitó a Jesús y que de un extremo a otro debe restablecer en el mundo y en el hombre la plenitud del vestigio o de la imagen que en ellos hay de Dios. Tal será el fruto del poder cósmico de Cristo y de la recapitulación de todas las cosas en Él de que habla San Pablo. Tal será el reino, efecto propio y adecuado de la realeza universal de Jesucristo.

El Reino será también un mundo reconciliado: porque, de su ordenación perfecta a Dios procederá un orden perfecto de todas las cosas; la paz que descienda de esta manera penetrará hasta las mínimas realidades. Un mundo conducido a la unidad, un mundo reconciliado donde cesen las divergencias y las exterioridades dolorosas. Así describen los profetas la era mesiánica. Los ingleses tienen una palabra muy expresiva, *Atonement,* que algunos teólogos gustan de escribir *at-one-ment*: la acción de llevar a la unidad. Designan de esta forma la obra expiatoria de Cristo con su fruto de reconciliación. Vemos por ello como el Reino de Cristo es sacerdotal, siendo el producto no sólo de su poder real, sino de su obra sacerdotal de expiación, de redención, de perdón y de unión con Dios. Pero en esta línea de sacerdocio, deberíamos recordar todo el tema del templo y del culto: remitimos una vez más al estudio particular que pensamos hacer.

Tal es el término de la obra de Dios, tal será la obra de Cristo en su fase final, cuando ejerciendo en toda su fuerza su poder regio y sacerdotal, haya consumado no sólo en sí, sino en todos, aquello para lo que fue ungido con unción real, sacerdotal y profética. Ahora bien, el plan

de Dios, tal como nos lo revela la Sagrada Escritura, implica dos fases sucesivas que debemos examinar rápidamente. Este punto, que determina lo que podríamos llamar el estatuto del cristianismo, es de una importancia capital y tiene consecuencias decisivas, tanto para nuestro tema como para toda la eclesiología [22]. Viene a ser también — como tantos otros, gracias a Dios — una especie de bien común, un elemento de consentimiento de todos los teólogos cristianos.

La obra, objeto del designio de la gracia de Dios, es una; pero la voluntad divina es que se desenvuelva en dos tiempos. Esto ha sido siempre reconocido, al menos de forma implícita y latente, por la teología católica, pero ésta había perdido más o menos la percepción viva de muchos aspectos de sus propias posiciones desde que perdió más o menos el sentido escatológico (lo cual implica algo más que un conjunto de tesis *de novissimis*). Bajo este punto de vista, la escatología de los exegetas protestantes de los últimos sesenta o cincuenta años [23], tras una reducción de lo que tenía de excesivo y de unilateral, ha conducido a los mismos protestantes a posiciones extremadamente interesantes [24] y no ha dejado de provocar un choque providencial a más de un teólogo católico [25]. Se ha comprendido mejor, por una parte, que el cristianismo es inconcebible sin una referencia a las realidades postreras, a la consumación escatológica y, por otra. que las realidades escatológicas no son sólo cosas que sucederán cronológicamente al fin, sino que están también presentes en todo tiempo de la Iglesia, dando precisamente a este tiempo su verdadero sentido. La predicación apostólica no deja de afirmar que estamos en los últimos tiempos: lo cual no debe interpretarse de forma apocalíptica como una inminencia temporal de las últimas convulsiones, sino en el sentido de que estamos ya, en cierta manera, bajo un régimen definitivo, tras del cual no habrá otro, puesto que es el del mismo Hijo de Dios. En cierto sentido, las realidades últimas esán ya presentes y activas en nosotros. Esto se debe a la obra de Cristo y a la economía

22. Remito para una exposición más amplia de los principios y de las consecuencias a un tratado completo de *Ecclesia*.

23. Sobre esto cfr. el libro sueco de F. HOLMSTRÖM, resumido y traducido al alemán por H. KRUSKA: *Das eschatologische Denken der Gegenwart...* Gütersloh, 1936.

24. Pienso (aunque con ciertas reservas importantes) en la noción de «Realized eschatology» de C. H. DODD (*The Apostolic Preaching*, Apéndice; *History and the Gospel*, Londres, 1938; cap. 5) y de Ed. HOSKYNS (en *Cambridge Sermons*, Londres, 1938); pero sobre todo en *Christ et le temps*, de O. CULLMANN, Neuchâtel-París, 1947. Cfr. DANIÉLOU en *Études*, marzo 1950, p. 359-368.

25. Recuerdo, por ejemplo, a G. FEUERER: *Unsere Kirche in Kommen. Begegnung von Jetztzeit und Endzeit*, Friburgo de Br., 1937; R. GROSCHE: *Pilgernde Kirche*, Friburgo de Br., 1938. Entre los católicos se ha llegado a cierto re-descubrimiento de la dimensión escatológica por contacto directo con la Sagrada Escritura y los Padres; así, H. DE LUBAC: *Catholicisme* (*Unam Sanctam*, 3), París, 1938. Obsérvese la sorprendente coincidencia de fechas: 1937-1938.

de la obra mesiánica. Los judíos consideraban el correr de los tiempos bajo el signo de la escatología que debía consumarlo todo, pero la concebían como si tuviera que realizarse y producir sus efectos de golpe, en un acto que marcara el fin de la historia terrena. Dios reinaría y todas las cosas le estarían sometidas igual que a su pueblo fiel.

Esta concepción es la que los Apóstoles y Juan Bautista abrigaban en su espíritu, ya que compartían la mentalidad de sus contemporáneos judíos [26]. Pero Jesús intercala entre el tiempo de su venida y la consumación de su obra en el Reino un estadio intermedio en el que no habían pensado aquéllos. Es verdad que sus palabras presentan un contraste de luz y sombras, característico ya de las profecías mesiánicas en el Antiguo Testamento y que abarca, en el Nuevo, la revelación del Reino y de todo el misterio cristiano. Sin embargo, Jesús había insinuado con bastante claridad la idea de una dualidad de acontecimientos y de dos fases de su obra, separadas por un tiempo de duración desconocida [27]; y sobre todo al despedirse de sus discípulos, tomando los dos momentos que Juan Bautista unía todavía, estableció entre ellos una separación, distinguiendo entre un bautismo de espíritu, que debía tener lugar «no después de muchos días» y una «palingenesia» cuya realización no competía a los hombres conocer. De esta manera encontramos un tiempo determinado que podemos llamar intermedio, porque está situado entre las dos venidas de Jesús, entre la Ascensión (Pentecostés) y la Parusía, que en cierta manera pertenece a los últimos tiempos, al régimen definitivo del Mesías, pero que, no obstante, es todavía un período de anuncio, de preparación, en espera de la consumación final.

Todo depende de Cristo, Dios hecho carne. En Él, en efecto, son ya una realidad actual y han sido dadas al mundo la comunión con Dios, su inhabitación, la salvación, la herencia del Padre. La plenitud de los bienes divinos no se halla solamente al fin, en el futuro; ha penetrado en el mundo desde el primer momento en que tuvo lugar la Encarnación y el «tránsito» de Jesús por la cruz y la resurrección. Jesús mismo es en cierto sentido el Reino de Dios, según la hermosa expresión creada por Orígenes, *autobasileia*. Es, en efecto, un principio que contiene virtualmente todo el desarrollo. Conviene estudiar esto más de cerca, porque proyectará luz para todo lo restante.

Santo Tomás, cuyo pensamiento acerca de la economía cristiana es muy superior al de los escolásticos más recientes, formula conclusiones que los actuales estudios bíblicos pueden ciertamente enriquecer, pero que no harán más que confirmar. Distingue tres estados sucesivos o tres

26. Para Juan Bautista, cfr. *Mt.* 3, 11-12; *Lc.* 3 16-17 (cfr. *Lc.* 3, 9, y *Mt.* 3, 10). Para los Apóstoles, *Act.* 1, 3-8 y algunos pasajes como el de *Mt.* 20, 20 s.

27. Cfr. v. g. *Lc.* 17, 20-21; 19, 11; *Mt.* 16, 19.

etapas en el culto interior [28]. En el Antiguo Testamento, dice, el hombre miraba, por la fe, los bienes (celestiales) prometidos y el medio de conseguirlos, como cosas *futuras*; los bienaventurados en el Reino miran esos mismos bienes y el medio que les permitió alcanzarlos, como realidades *presentes,* de las que gozan; nosotros, que nos hallamos bajo la nueva ley, pero en el intermedio del que hemos hablado antes, miramos estos bienes celestiales, por la fe y la esperanza, como cosas futuras, pero tenemos presente y a nuestro alcance el medio de acercarnos a ellos, es decir, Jesucristo. El estadio intermedio entre el tiempo de la Sinagoga, completamente de espera y preparación y el del Reino, pleno goce de los bienes prometidos, se caracteriza, pues, porque el principio de salvación está ya dado y es activo, aunque no ha logrado todavía todos sus efectos. Esta es, de hecho, la situación en que nos hallamos y de la que da testimonio la Escritura: la de un pueblo de Dios en marcha hacia la consumación de las promesas, pero que posee en Jesucristo, muerto y resucitado por él, el inicio de todos los bienes cuya plenitud espera para gozar de la herencia (cfr. *Col.* 1, 12-14). Tenemos el comienzo del Reino, gozamos algunas de sus primicias; los frutos deben todavía madurar; su goce pleno es escatológico. La viña del Señor, cuyos sarmientos somos, ha sido plantada en la tierra, pero todo debe crecer hasta la vendimia de Dios.

Podemos ahora comprender algo mejor el plan divino que hemos dicho consistía en una sola venida, aunque implicando dos etapas o dos tiempos [29]. Con frecuencia, Dios da en principio a uno solo lo que luego debe comunicar a muchos. Esta especie de constante de la Sabiduría divina, que puede denominarse con W. Wischer la ley de *Pars pro toto,* se realiza de modo admirable en Jesucristo. Cumple por nosotros ὑπὲρ ἡμῶν el tránsito hasta el seno del Padre gracias al cual podemos entrar en posesión de «la herencia de los santos en la luz»; uno solo muere a fin de reunir a todos los hijos de Dios que se hallan dispersos (*Jn.* 11, 52); sólo uno sube al cielo (3, 13); por nuestra parte, se trata únicamente de posesionarnos de lo realizado a beneficio nuestro, de formar con Cristo un solo cuerpo de muerte al pecado y de resurrección a la vida eterna. De esta manera, vemos en la obra de Cristo algo que ya está hecho y algo que todavía hay que hacer: cumplido en uno sólo, una vez para siempre, debe ser realizado por muchos, a través de los tiempos, hasta su segunda venida.

El intervalo que separa la Ascensión de su Retorno, intermedio que hemos identificado con el tiempo de la Iglesia, es precisamente la demora necesaria para conseguir que lo hecho una vez y para todos

28. *Suma Teológica,* I-II, q. 103, a. 3.

29. Para todo lo que sigue será muy provechoso leer a F. X. DURRWELL: *La Résurrection de Jésus, mystère de salut.* Le Puy y París, 1950.

en Cristo llegue a ser ejecutado por todos, o al menos por muchos. La obra de Dios consta de dos tiempos porque supone ser realizada una vez como semilla lo que luego debe manifestarse repleto de frutos. Todo está en Cristo como en principio, y al final todo será cuerpo de Cristo, templo y reino de Dios. Es con toda verdad el A y la Ω; el misterio de la Parusía es sustancialmente idéntico al misterio pascual. Ahora bien, al principio, Cristo nos incluía sólo virtualmente, sin que aportáramos nada; al final, incluirá de manera actual a todos los que libremente se le hayan adherido por la fe, sancionada y consumada en los sacramentos de la fe. El misterio parusíaco es el misterio de la Pascua de Cristo, hecha nuestra por la gracia del Espíritu Santo y nuestra libre cooperación. En cierta manera, no hay en el término sino lo que había en el principio. No añadimos nada a Cristo, pudiendo escribir Santo Tomás que Jesucristo más la Iglesia no suma más que Jesucristo sólo [30]. Sin embargo, eso no agota la verdad de las cosas y del designio de Dios. En otro sentido sí que «añadimos» a Cristo y le «perfeccionamos [31]. Jesucristo más nosotros es algo más que Jesucristo sólo; su cuerpo comunial no es un mero doble de su cuerpo físico reproducido mecánicamente. Del principio al fin ha habido un desarrollo, gracias a la acción del principio, al que han respondido las personas por su libre cooperación. Cristo es el A de todo, «Primogenitus omnis creaturae»; será también la Ω de todo: todo sucede *por* Él y *para* Él (*Col.* 1, 15-10), pero entre el acto soberano por el que todo comienza y la realeza efectiva en la que todo será consumado, es necesario que todas las cosas vayan creciendo y que los seres libres lo hagan libremente.

Esto proyecta luz, que debemos recoger cuidadosamente, sobre el significado del tiempo y de la historia. Al hablar de «tiempo de la Iglesia» entendemos cierto régimen y las condiciones de existencia y actividad cristianas, y también cierta duración: días, años y siglos. El problema consiste en cómo hay que valuarlo. ¿Es algo completamente accidental e indiferente para el cristianismo y para el resultado final, es decir, para la Parusía y para el Reino, o tiene valor positivo?

Si todo ha de hacerlo Dios o Cristo, si no existe ningún «obrar» humano influyendo positivamente en el resultado final, no comprendemos qué importancia puede tener este tiempo; sería una demora inexplicable («demora de gracia», dicen los protestantes), sin atribuir ningún valor a la actividad humana [32]. El sentido cristiano del tiempo como

30. *Com. in IV Sent.* d. 49, q. 4, a. 3, ad 4. Cfr *De Verit.*, q. 29, a. 5; *Com. in Ephes.* c. 1, lec. 8; etc.

31. *Col.* 1, 24; *Ef.* 1, 23 (el sentido pasivo no es ciertamente exclusivo, aunque parece ser buscado); 4, 13 s.; etc.

32. Por ejemplo, cuando el pastor P. BALMER escribe (*Le fondement de l'Église*, en *L'Église parmi nous*, Neuchâtel-París, 1947, p. 18): «La obra de Dios es completa y no tenemos necesidad de perfeccionarla ni de hacerla triunfar. Dios es el vencedor,

estadio de la Iglesia — y, como veremos luego, como sucesión e historia del mundo — consiste en la cooperación o en el obrar humano en cuanto influye positivamente en el resultado final, es decir, en el Reino de Dios (o, de manera equivalente, en el Templo). El misterio cristiano realiza el segundo Adán en la sustancia del Primero: supone la conjunción de ambos. Es engarce del tiempo con la eternidad, supuesto un descenso de la eternidad en el tiempo; o también un retorno de la criatura a Dios — en el caso de los hombres, un retorno de personas libres — supuesto el descenso y el don del *Ágape*. Precisamente porque el impulso del retorno comienza en este movimiento descendente [la gracia del Espíritu Santo, dice Jesús, es como un agua que brota hasta la vida eterna (*Jn.*, 4, 14)], y porque todo lo que se desenvuelve en la Iglesia parte de la revelación del Señor (*Jn.* 16, 13-15) y los sacramentos no son más que la celebración de su Pascua (*I Cor.* 11, 26); en una palabra, precisamente porque todo nuestro *obrar* depende del *don* de Dios, nuestra explicación rinde plenos honores a la unicidad de salvación que Cullmann ha subrayado tan vigorosamente en sus páginas sobre el ἐφάπαξ *Einmaligkeit*. Pero es preciso subrayar también, de manera igualmente vigorosa, que nuestra situación en el «tiempo de la Iglesia», entre la Pascua pasada y la Parusía venidera, no es la de las cosas inertes, por la sencilla razón de no tratarse de «cosas». En este intervalo, la Iglesia es el cuerpo de Cristo, por el que Cristo vive en el mundo y se perfecciona gracias a la sustancia del mundo. Debemos partir de la Encarnación y de la Pascua para ir creciendo hasta el Cristo y el Templo de la Parusía, fundados en el único don del Padre que tanto ha amado al mundo (*Jn.* 3, 16) hasta darle la plenitud de sus dimensiones; y esto — sí, es necesario llegar hasta esta afirmación — aportando el fruto de nuestra libre capacidad de seres hechos a imagen de Dios.

Tal es, hablando cristianamente, la razón y el sentido del tiempo y de la historia.

* * *

Del hecho de que toda la obra de Cristo, el Ungido de Dios, se distribuya en dos tiempos — uno donde el principio es activo pero no ejerce la plenitud de su poder, otro donde esta plenitud se manifieste en su efecto adecuado, o donde sea instaurado de verdad el Reino —

Dios lo hace todo. Sólo nos resta tener paciencia para recibir esta obra divina, reconocerla y confesarla», es evidente que algo tenemos que hacer, recibir, reconocer y confesar; podríamos incluso dejar de hacer esto y de esta manera frustrar nuestras posibilidades. Pero los textos reclaman algo más positivo todavía, v. g. la parábola de las minas: *Lc.* 19. 11-27.

se desprenden dos consecuencias, de las cuales la segunda remonta hasta el mismo fundamento de la primera: 1.ª A las dos etapas del plan de Dios o de la obra de Cristo corresponden dos estados de su realeza sacerdotal. 2.ª En el estadio terrestre, equivalente a lo que antes hemos llamado intervalo, existe la dualidad Iglesia y Mundo. Dos realidades que tienen su propia referencia al único término final del Reino.

1.° Dos estados de la Realeza sacerdotal de Cristo

Que no se tergiverse esta afirmación: la realeza sacerdotal de Cristo es siempre perfecta en sí misma. Pero en cuanto a su ejercicio [33] debe conocer dos estados bien diferentes, el de vencedor en la cruz y el de dominador por el poder.

Esto se desprende del hecho de que la obra de Cristo, conforme al designio divino, implica las dos etapas explicadas. La primera, como sabemos, es aquella en la que existe la causa total, aunque no produce todos sus efectos; en la segunda, se da el fruto plenario de reconciliación, integridad, alabanza de Dios y gloria de los hombres, lo cual es el efecto propio y adecuado del poder real, sacerdotal y profético de Cristo. Volviendo sin saberlo a una comparación que hallamos en casi todos los padres o escolásticos [34], Cullmann ha traducido felizmente este dato tradicional en una imagen muy elocuente para los hombres que han vivido las esperanzas y las angustias de la última guerra mundial [35]. Cristo es el vencedor; Pascua representa para Él lo que en una guerra la victoria definitiva, cuando el enemigo se encuentra herido de muerte. Pero este enemigo tiene aún ciertas energías, puede incluso dañar gravemente, serán necesarios muchos esfuerzos y muchos sufrimientos antes de declararse vencido. El día en que se ve obligado a capitular, y que el vencedor celebra como la fecha de su triunfo, el *Victory day*, responde en Cristo a su vuelta en poder y majestad.

Tales son, en efecto, las afirmaciones escriturísticas, las de Jesús mismo en los Evangelios [36], las de San Pablo [37], las de la Epístola a

33. «Quantum ad executionem suae potestatis», dice Santo TOMÁS: *Suma Teológica*, III, q. 59, a. 4, ad 2.

34. Por ejemplo ORÍGENES: *in Libr Jesu Nave*, hom. 8, n. 3-4 (P. G., 12 865-66; BAEHRENS, p. 338-40); SAN BERNARDO: *Sermo 2 in festo omnium sanctorum* 2 (P. L., 183, 463 D).

35. *Christ et le temps*, p. 59 s., 100, etc.

36. Por un lado, *Lc* 10, 18; 11, 20; todos los textos proclaman el inicio del reino mesiánico; *Jn.* 12, 31; 16, 11. Por otro, *Mt.* 8, 29; *Jn.* 18, 36 y los textos donde Jesús anuncia a sus discípulos una lucha severa contra Satanás no desarmado aún.

37. Por un lado, *Ef.* 1, 21-22; *Col.* 2, 10-15; *II Tim.* 1, 10. Por otro, *I Cor.* 2, 6; 15, 25-26.

los Hebreos [38], las del Apocalipsis según el estupendo comentario del P. Alló, de 1921. Podrán hallarse otros datos paralelos en la Sagrada Escritura y creo poder interpretar en este sentido las figuras típicas de David y Salomón [39]. Consideremos, pues, a Cristo bajo este punto de vista, primero como rey sacerdotal, luego como sacerdote.

Hemos visto anteriormente muchos textos afirmando que Cristo desplegará un día (cuya fecha Dios se ha reservado) la plenitud de su poder real. Entonces atraerá a sí *todas las cosas,* a fin de rendir homenaje a Dios. Por el acto de atraer todas las cosas reinará con poder y majestad, tal como se quiso representar en las pinturas y en las esculturas de la antigüedad o de la Edad Media. Por el acto de rendir homenaje de su reino a Dios, realizará la función sacerdotal de culto [40]. Pero su sacerdocio es real y se realiza como tal entrando hasta el mismo santuario de Dios y quedando asociado a su gloria y reino [41]. Nosotros entraremos con Él y estaremos también asociados — apenas osamos pensarlo — en su sentarse a la diestra de Dios y en su reinado. De ahí la insistencia de San Juan en llamarnos, en el *Apocalipsis,* «reyes y sacerdotes» (1, 6; 3, 21; 5, 10; 20, 6). Estaremos (ya lo estamos por la fe y la esperanza) sentados a la diestra de Dios con Cristo, dice San Pablo (*Efes.* 2, 6), juzgaremos a los ángeles, añade (*I Cor.* 6, 3), es decir, a las potestades... El reino glorioso de Cristo dará comienzo con su venida como juez, dará a cada cual según sus obras y reducirá, sujetándolos a la fuerza, a cuantos no hayan querido someterse, en el tiempo de la misericordia, al orden de su amor.

Este poder que desplegará entonces lo posee ya ahora. En realidad, ha triunfado de la muerte, vencido y juzgado a las potestades que se oponen al orden de Dios (Satanás significa: el que contradice, el que se opone) [42]. Sin embargo, aun siendo vencedor, Cristo tiene todavía enemigos, y la Escritura nos lo muestra partiendo para vencerlos una vez más de una manera definitiva [43]. El salmo 110 que suministró al cristianismo apostólico la expresión de su fe en la realeza soberana de Cristo, nos lo presenta como habiendo alcanzado por la Ascensión un triunfo provisional e incompleto, sentado a la diestra de Dios, hasta

38. Por una parte, 2, 8; 8, 1; por otra, 10, 13 y cfr. el empleo del Sal. 110 en *Act.* 2, 34-36.

39. Artículo próximo a salir en *La vie spirituelle,* en 1953.

40. «Ut in quantum Deus est, cum illo nos subjectos habeat, in quantum sacerdos nobiscum subjectus est», SAN AGUSTÍN: *De Trinit.* 1, 20 (P. L. 42, 834).

41. Cfr. *Heb.* 6, 20; cfr. 1, 3; 8, 10, 11-14; 12, 2.

42. νενίκηκα τὸν κόσμον : *Jn.* 16, 33; Satán es juzgado y echado fuera: *Jn.* 12, 31; 16, 11; y cfr. *Lc.* 10, 18; la muerte es vencida: *II Tim.* 1, 10; las potencias son dominadas: *Ef.* 1, 21-22; *Col.* 2, 10 y 15; etc.

43. Cfr. *Heb.* 10, 11-14; *Ap.* 6, 2.

poner a sus enemigos como escabel de sus pies (cfr. *Act.* 2, 35). Aunque victoriosa y celeste, su realeza conoce por ahora ciertos límites. Tiene dominio sobre todas las cosas (*supra.* n. 19), pero hay todavía otros dominadores en este mundo de tinieblas (*Ef.* 6, 12). Es el rey de los siglos (*I Tim.* 1, 17), pero hay también príncipes de este siglo, un Príncipe de este siglo [44]. Éstos actúan, tienen sus afiliados, se organizan, constituyen una especie de anti-reino, el mundo del anti-Cristo; Ticonio, San Agustín, San Gregorio y luego la Edad Media, hablaban del *corpus Diaboli* [45]. Sólo en el día del juicio, cuando su segunda venida, su venida de justicia, de poder y de majestad, Satanás y sus potencias, vencidos y desarmados para siempre, perderán todo poder de dañar [46]. Actualmente gozan de poder, y por esto, tanto la vida de la Iglesia como la de los individuos, es una continua lucha en plena tentación.

De igual manera, Cristo, que ya desde ahora tiene sobre el Cosmos dominio soberano por el que logrará un día un mundo reconciliado, en el que cada cosa tenga su integridad, no ejerce este poderío; o, por lo menos, no lo hace si no es en breves y precarias anticipaciones, como prenda, como curación y transfiguración interior, fruto de la gracia, pero que permanece parcial y muy pocas veces desemboca en un triunfo clamoroso. Ciertamente, no podemos ignorar el poder de curación y transformación que despliega continuamente la gracia de Cristo. Cualquier acción del Espíritu Santo, don propio de la nueva y definitiva alianza, de los tiempos escatológicos, es una anticipación del Reino. Lo que se realiza en Jesús de una manera maravillosa durante su vida terrena, continúa en la Iglesia. Las curaciones, los milagros, la revelación de cosas divinas, cierta experiencia de las maravillas del mundo venidero (*Heb.* 6, 5), las conversiones; todo esto es, en el curso de los siglos, como en los tiempos de Jesús y de los apóstoles, la señal de que el Reino aparecerá con majestad, y un paladeo, un lejano anticipo de lo que será [47]. Por esto, la narración de los milagros, las curaciones e incluso de las resurrecciones, ocupan tanto lugar en los Evangelios. Volveremos más adelante sobre esto.

44. Cfr. SAN PABLO: *I Cor.* 6, 8; cfr. *Jn.* 12, 31; 14, 30; 6, 11.

45. Desde el punto de vista bíblico, cfr. PRAT: *Théol. de S. Paul,* II, 14 ed., p. 76 s.; 493-499; A. LEMONNYER: *Théologie du N. T.*, París, 1928, p. 80-85; B. RIGAUX: *L'Antéchrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'A. et le N. T.*

Acerca del *Corpus Diaboli,* cfr. S. TROMP: *Corpus Christi quod est Ecclesia.* 2 ed. Roma, 1946, p. 160 s.; SANTO TOMÁS, *Suma Teológica,* III, q. 8, a. 7.

46. Cfr. *II Pe.* 2, 4; *Jud.* 6; *Ap.* 20, 9-10, etc.

47. Cfr. *Mc.* 8, 39 s. — Resumo aquí brevemente notas abundantes ya antiguas. Una vez más me encuentro con M. O. CULLMANN (cfr. *La délivrance anticipée du corps humain d'après le N. T.*, en *Hommage et Reconnaissance à K. Barth,* Neuchâtel-París, 1946, p. 31-40).

Es necesario, no obstante, observar que esta transformación del mundo: 1.°, se opera sobre una base esencialmente religiosa y por un camino más sacerdotal que regio; decimos incluso — lo veremos también luego — sobre la base de la cruz. Se trata de la capacidad de curación y transformación que ejercen, por un lado, la mediación sacerdotal de la Iglesia, en particular mediante los sacramentos [48] y, por otro, el poder taumatúrgico de los santos y de los dones espirituales, semilla de santidad; 2.° esta transformación, aunque tenga cierto valor cósmico, deja intacto el orden propio del mundo en su estado que podríamos llamar noáquico y anteparusíaco. El cosmos se ve, ciertamente, dominado a través y en relación al hombre, pero sin modificar en nada su economía, como lo hará la llegada del poder. La muerte, en concreto, ha sido vencida, ha perdido su aguijón (*I Cor.* 15, 55), y, sin embargo, reina todavía; sólo al fin será destruida definitivamente (*I Cor.* 15, 26).

Nada mejor que ciertos episodios del Evangelio para llegar a comprender el señorío real de Cristo y su régimen durante el estado anteparusíaco. Jesús afirma su poder reduciéndolo al mismo tiempo a ciertos límites en cuanto a su ejercicio y manifestación. Que lo afirme, tanto en actos como en obras, es cosa sabida y su confesión ante Pilato despeja toda duda. Pero, por otra parte, le vemos rehusar que se le proclame rey (*Jn.* 6, 15), prohibe a los demonios denunciar su cualidad de Cristo (*Lc.* 4, 41), impide que Pedro le defienda con las armas, diciendo que, si quisiera, su Padre le hubiera enviado doce legiones de ángeles (*Mt.* 26, 53), declara, finalmente, ante Pilato que de haber sido un rey de este mundo sus tropas hubieran combatido a su favor (*Jn.* 1, 36)... Le oímos también afirmar que no puede tener gloria (futura) sin cruz (presente): su tentación vino a recaer precisamente sobre este punto; el demonio quiso inducirle a unas manifestaciones de poder que excluyeran la cruz; es el espíritu que reprendió en Pedro (*Mt.* 16, 23), en los dos hermanos Santiago y Juan (*Mt.* 20, 22) y en los discípulos de Emaús (*Lc.* 24, 26). Aquí abajo, Cristo tiene toda la realeza, pero sus exteriorizaciones se ven limitadas y veladas por la misión de salvarnos mediante la cruz y también, como ha hecho ver Dostoievski en sus interpretaciones de las tentaciones y del calvario (*Mt.* 27, 40), por su voluntad de no forzar la libertad de los hombres y, para respetarla totalmente, de esconder su poder divino bajo una capa de inevidencia [49].

48. Los cuales, en cierta manera, son como la continuación de los milagros del Evangelio.

49. Este reconocimiento por parte de Dios de nuestra libertad, ese querer positivo de que nuestra respuesta sea completamente libre, es un misterio sobre el que nunca reflexionaremos lo bastante. En una reciente novela, *Der achte Tag* (Innsbruck-

Puede decirse que Cristo es, en la tierra, más sacerdote que rey, más salvador que dominador. Es una consecuencia de la obra de restauración de la que dice San Pablo: «Como por la transgresión de uno solo llegó la condenación, así por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de la vida» (*Rom.* 5, 18). Adán sacrificó el orden de la sumisión a la realeza; Cristo sacrifica la realeza al orden de la sumisión. Todo esto responde al régimen de la siembra y de la misericordia, no al de la recolección y del imperio; es también el tiempo de nuestra libre cooperación en el que la libertad no puede ser subyugada por la evidencia. Este régimen se caracteriza porque las últimas realidades están sólo presentes en misterio e *in virtute*, es decir, en sus principios, sin desplegar su poder de modo manifiesto y total. Dios ha sometido todas las cosas a Cristo, pero «al presente, no vemos aún que todo le esté sometido» (*Heb.* 2, 8), «ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser» (*I Jn.* 3, 2), «nuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando se manifieste Cristo, nuestra vida también se manifestará con Él en gloria» (*Col.* 3, 3-4). Estos textos son coherentes y claros; a su luz podría evocarse toda una teología de los sacramentos y de las operaciones de la Iglesia, recordando cómo los Padres y los escolásticos entendieron este dato bíblico. Observamos tan sólo que, ante las afirmaciones de nuestro Señor sobre el bautismo y la eucaristía, recalcaron que estos dos sacramentos contenían, virtualmente, nuestra resurrección en vistas a la gloria [50]. En definitiva, nos hallamos siempre en el mismo punto: un régimen cuya causa ha sido dada, hallándose presente y activa, pero que espera todavía, en el sufrimiento y la lucha, la manifestación triunfante de todos sus efectos.

Si consideramos ahora no ya la potestad regia de Cristo (que es sacerdotal en razón de su finalidad de reconciliación y de alabanza) sino propiamente su sacerdocio, encontramos igualmente dos condiciones correspondientes a las dos etapas del designio de Dios. Seguiremos en esto la exégesis de la Epístola a los Hebreos, hecha por B. F. Westcott [51]. Según la Epístola a los Hebreos, parece que Jesús llega a ser sacerdote según el orden de Melquisedec en el momento de la

Wien, 1950), H. GOHDE escribe hablando de Dios: «Weil er die Freiheit liebt, er der grösste Fanatiker der Freiheit... weil er die Freiheit mehr liebt als seine Königswürde, als sein Herrschafsamt...» (p. 242).

50. Cfr. *Jn.* 6, 54; *Gál.* 3, 29.

Solamente dos testimonios: S. IRENEO: *Adv. Haer.*, 4, 18, 5 (P. G. 7, 10-29); SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica,* III, q. 79, a. 2. La Eucaristía es *pignus resurrectionis et gloriae.*

51. *The Epistle to the Hebrews,* 1902, p. 201 s., 229-230. No ignoro que esta exégesis no gusta a todos. Reflexionando sobre ella, me ha parecido sólida y de acuerdo con una visión de las cosas igualmente fundamentada.

Ascensión [52]. Ahora bien, por una parte, la Escritura, al presentarnos a Melquisedec como sacerdote, no nos dice que haya ofrecido ningún sacrificio [53]; por otra, la Epístola a los Hebreos atribuye a la muerte de Cristo un valor de sacrificio y carácter sacerdotal (c. 7, v. 27; cfr. 2, 16-18). ¿No significará esto que el sacerdocio de Cristo ofrece dos perspectivas, o que, lo mismo que su realeza, existe sucesivamente bajo dos condiciones, terrena una, celestial la otra?

La expresión «sacerdote según el orden de Melquisedec» tiene tal riqueza de contenido que no puede agotarla una explicación, si bien tocamos lo esencial al entenderla como *orden del sacerdocio celeste*. Por dos razones radicalmente dependientes: por un lado, el sacerdocio de Melquisedec, a distinción del levítico, no procede de una sucesión temporal según una generación carnal, sino desde arriba (sin padre ni madre...), sin implicar descendencia; por otro lado, se trata de un sacerdocio real. La raíz común de estas dos cosas radica en que Cristo recibe el sacerdocio de su condición de Hijo (cfr. *supra*, n. 10), a quien constituyó heredero de todo (1, 2-4), engendrado desde la eternidad en el cielo, sentado por derecho a la diestra del Padre en las alturas. Hay que notar, observa Westcott, que casi como una excepción (1, 13), en la Epístola a los Hebreos se relaciona el sentarse a la diestra con la cualidad real y sacerdotal de Cristo y al mismo tiempo con el desempeño de su oficio sacerdotal [54]. De esta manera se llega a pensar que el sacerdocio de Jesucristo según el orden de Melquisedec es un sacerdocio en su fase regia, inaugurada por la ascensión, y al sentarse a la diestra de Dios; mientras que antes de la ascensión, ejerció la función de Sumo Sacerdote según el tipo de Aarón, menos regio que sacrificial.

En cuanto gran Pontífice según Aarón, Cristo ofrecióse a sí mismo [55] entrando de manera eficaz y verdadera «en presencia de Dios» [56]. Toda su vida terrena fue como un sacrificio (*Heb.* 2, 17;

52. Cfr. 6, 20; cfr. 5, 9 s.; 7, 28, y WESTCOTT, p. 166, 199.

53. WESTCOTT, p. 202 s.; L. SOUBIGOU (*Lumière sur le sacerdoce de Jésus-Christ, prêtre selon l'ordre de Melchisédech.* París, 1948, p. 12), observa que el término empleado en *Gen.* 13, 18, para designar la presentación del pan y del vino hecho por Melquisedec, no tiene *jamás* valor de sacrificio en la forma verbal en que es usada. Intenta, sin embargo, restablecer la idea de un sacrificio de Melquisedec, del que hablan ciertamente los Padres y el canon de la Misa romana.

54. Cfr. 1, 3; 8, 1; 10, 12, 2. La Epístola a los Hebreos es tal vez el único libro sagrado que fija lo esencial de su contenido; lo hace en estos *términos*: «Lo esencial de cuanto ha sido dicho es esto: tenemos un gran Pontífice, sentado a la diestra del trono de la Majestad de Dios en el cielo, ministro (liturgo) del tabernáculo hecho no por manos de hombre sino por Dios mismo.»

55. *Heb.* 7, 27; 8, 3; 9, 14, 26; 10, 10-12.

56. *Heb.* 4, 14; 6, 20; 8, 12, 16; 9, 12, 23 s. Las expresiones *entrar en la presencia de Dios, mantenerse en la presencia de Dios* son expresiones cultuales del Antiguo

10, 5) que debía culminar en la cruz. Al decir «todo está consumado» (*Jn.* 19, 30), declaró el cumplimiento de toda condición, entrando en presencia de Dios por su propia sangre. Realizó así el sacerdocio sacrificial de tipo aarónico. Éste se resumía en la ceremonia del Día de la Expiación, cuya liturgia aplica por entero a Cristo la Epístola a los Hebreos. En ese día, el Sumo Pontífice representaba él *sólo* a todo el pueblo de Israel; así, en su Pasión, Cristo morirá por todo el pueblo de los hijos de Dios (*Jn.* 11, 51-52). El gran Sacerdote ofrecía en esta ocasión dos sacrificios, uno por sus propios pecados — Cristo no tenía ninguno —, otro por los del pueblo. Entonces, y sólo esta vez cada año, entraba en el Santo de los Santos, lugar de la presencia de Dios, y mediante la aspersión de la sangre sacrificada, reconciliaba al pueblo con Dios. Tal era la condición del sacrificio de Cristo antes de subir a los cielos: sacrificial e incluso victimal. También la tradición cristiana ha *deducido* con frecuencia (o más bien, *inducido*) el sacerdocio de Cristo de su cualidad de víctima (sobre todo San Agustín y San Juan Crisóstomo: cfr. *Heb.* 12, 25).

En cuanto gran Sacerdote-Rey, Cristo ha sido entronizado a la Diestra de Dios, donde reina para siempre, constituido sacerdote del santuario definitivo no construido por manos de hombre (cfr. *Heb.* 1, 1). Recoge los frutos de su victoria (*Heb.* 1, 13; 10, 12); y, reinando sin cesar, no deja nunca de ser sacerdote. No que se deba pensar en un sacrificio celeste como acto sacrificial propiamente dicho [57]. No se trata de sacrificio celeste de tipo aarónico, sino según el orden de Melquisedec. Éste, decíamos, no ofreció sacrificio: *bendijo* a Abraham; su acto sacerdotal consistió en bendecir, es decir, en la *comunicación de los frutos de un sacrificio* ofrecido [58]. También Cristo, una vez subido a los cielos, reparte bienes a los hombres, *dedit dona hominibus* «para (hasta) llenarlo todo» [59]. Su actividad sacerdotal consiste desde entonces en interceder por nosotros representándonos ante Dios [60], ofrecerle nues-

Testamento (¡y cuán magníficas!) pero no estrictamente sacerdotales. En cuanto «acercarse», ver art. ἐγγύς, ἐγγίζω, en KITTEL. «Mantenerse» se dice en hebreo *kun,* raíz de *kohen,* sacerdote.

57. Cfr. WESTCOTT, p. 232. — Hay un altar en el cielo: *Is.* 6, 6; *Ap.* 8, 3; y las liturgias (cfr. H. W CODRINGTON: *The Heavenly Altar in the Byzantine Liturgy, and elsewhere,* en *Eastern Churches Quarterly,* 1938, p. 125-130). Según *Heb.* 5, 5; 9, 12 y 14; 13, 20, el sacrificio como acto tuvo lugar una vez para siempre en la tierra, si bien permanecen sus frutos y es Cristo, εἰς τόν αἰῶνα, el sumo Pontífice de su aplicación a los hombres. Dom VONIER observa también (*La clef de la doctrine eucharistique,* Lyon, 1941, p. 271-272) que, según *Ap.* 8, 3-5, el altar del cielo no es sacrificial, sino de alabanza y plegaria; es altar de perfumes, no de holocaustos.

58. WESTCOTT, p. 202-203.

59. *Ef* 4, 8-10 y el uso repetido que se hace de este texto en la liturgia de la ascensión.

60. *Heb.* 7, 25 y 27; 9, 24; cfr. 13, 15.

tras plegarias y alabanzas unidas a las suyas [61], asegurar por su sangre nuestro acceso hasta el Padre [62], distribuir los dones espirituales, frutos de sus sacrificios, es decir, el Espíritu: el soplo sobre María y Juan, representantes entonces de la Iglesia, significa el Espíritu de Pentecostés [63]; el agua y la sangre que brotan del costado herido de su cuerpo todavía caliente son los sacramentos que nos comunican la reconciliación de vida, fruto de su muerte [64]. De esta manera, Cristo subido a los cielos, a través de su sacerdocio revestido para siempre del poder, es el ministro de todos los *dones* que Él mismo adquirió para nosotros el día de su expiación.

2. DUALIDAD IGLESIA Y MUNDO EN LA ETAPA TERRENA DE LA REALEZA DE CRISTO

El orden definitivo que corresponderá al pleno ejercicio del poder real de Cristo se caracterizará, como ya hemos visto, por la sujeción total de la creación al *Pneuma,* sujeción por la que la misma naturaleza alcanzará su perfección e integridad. El tiempo intermedio se caracteriza porque, aun teniendo Cristo poder sobre todo, deja que las leyes naturales actúen por su cuenta, permitiendo a las Potencias del mal hacer daño y al «Príncipe de este mundo ejercer todavía su dominio. Así, la realeza de Cristo admite ciertos límites durante el tiempo que separa la Ascensión de la Parusía, los cuales responden a los dos sentidos que la Biblia reconoce a la palabra «mundo»: el cosmos, como orden de la naturaleza, y el mundo, como imperio del demonio.

Dejemos de lado este segundo aspecto del «mundo» que no interesa demasiado a nuestro propósito, puesto que en este sentido mundo no es lo mismo que orden natural, y además, hablando concretamente, existe también en la Iglesia [65]. Lo cierto es que no estamos en un

61. *Heb.* 13, 15.
62. *Heb.* 4, 16; 10, 19-22.
63. El espíritu que Jesús entrega (*Jn.* 19, 30) después de haber inclinado la cabeza (hacia María y Juan) es la realización de *Jn.* 7, 37-39 y debe compararse con *I Jn.* 5, 8; cfr. E. C. HOSKYNS: *The Fourth Gospel,* 2 ed., Londres, 1947, p. 532.
64. La interpretación de *Jn.* 19, 34 en este sentido es unánime en toda la tradición. Según *Jn.* 5, 6-8, el agua, la sangre y el Espíritu son los tres testigos de Jesús sobre la tierra.
65. Ambigüedad de la palabra mundo, *kosmos,* en el Nuevo Testamento. SASSE (en el *Wörterbuch* de WITTEL, III, 883 s.) distingue tres sentidos: toda la creación; la humanidad, protagonista de la historia; la creación caída, escenario de la historia de la salvación. — En todo caso no hay que confundir el mundo, en donde Satanás es el Príncipe y el mundo que Dios amó hasta darle su propio Hijo, ni es permitido identificar el hombre carnal (*carnalis, σαρκικός*) con el hombre de carne (*carneus, σάρκινος*).
Cfr. JOURNET: «Podría representarse el conjunto del tiempo como dividido en tres

orden paradisíaco donde toda la naturaleza era un templo de Dios y una realidad amistosa del hombre; no estamos todavía en el Reino de Dios, donde todo esto volverá a ser restaurado bajo el poder real y sacerdotal de Cristo. Por eso, existe por una parte un universo del que Cristo es rey, aunque no ejerce su poder y, por otra, una Iglesia de la que es rey y sobre la que además reina por estar formada de quienes, por la fe, aceptan estarle sometidos [66]. Es lo que recalcaba Santiago de Viterbo, autor del «primer tratado de la Iglesia», al escribir: «Es distinto el sentido según el cual toda la creación es el reino de Cristo, y aquel según el cual lo es la Iglesia. Puede decirse que toda creación es reino de Cristo con relación al poder de su divinidad; la Iglesia lo es por la fe que tiene a Cristo por objeto y mediante la cual reina en los fieles» [67].

Nada más significativo a este respecto que el día de Ramos. Jesús es aclamado como rey mesiánico y, para recibirle festivamente, utiliza el pueblo ramos de árboles, productos de la naturaleza, y telas, producto del ingenio humano. La liturgia latina resume así en ese día, con un contenido lirismo, la soberanía cósmica del Señor [68]. Pero cuán efímero fue el triunfo de Ramos nos lo manifiesta el Evangelio: el mismo pueblo que aclama a Jesús, reclama su muerte cuatro o cinco días después. La verdadera realeza de Jesús sobre la tierra no estaba en su triunfo matutino; y el Evangelio de San Marcos nos abre una perspectiva llena de enseñanzas cuando nos muestra a Jesús, la tarde de ese mismo día, retirándose a Betania (11, 11; cfr. no obstante *Mt.* 21, 17). Allí era de verdad rey, puesto que reinaba en el corazón de sus amigos Lázaro, Marta y María. En medio de un mundo que no le reconocía, encontraba allí, como luego en el Cenáculo, su pequeña Iglesia, la comunidad de los fieles.

Cristo no se contentó tampoco con hacer comprender y decir claramente a los apóstoles que la instauración de su reino no pertenecía a su venida; no se dio por satisfecho con intercalar, entre su ascensión y su retorno, un tiempo que es el propio de la Iglesia, del ministerio apostólico de la palabra y de los sacramentos [69]: estableció una distinción

regiones, por dos planos: uno horizontal que separara, para distinguirlos, lo temporal de lo espiritual: otro vertical que separara, oponiéndolos, lo espiritual de la gracia y del amor, de lo espiritual del pecado y del odio» (*Nova et Vetera,* 16 (1941), 310).

66. Apliqué estas consideraciones en un ensayo teológico sobre la Iglesia-edificio. Precisamente porque el mundo no es (o no es todavía) el templo de Dios son necesarios templos *especiales. La maison du Peuple de Dieu* en *L'art sacré*, agosto-septiembre, 1947, p. 205 s.

67. *De regimine christiano,* pars I, cap. I, ed. ARQUILLIÈRE, París, 1926. Cfr., no obstante, *infra,* n. 73.

68. Coetus in excelsis te laudat coelicus omnis et mortalis homo et cuncta creata simul... Rex bone, rex clemens, Cui bona cuncta placent.

69. Hemos citado ya antes el texto decisivo del momento de la Ascensión según

clara entre la Iglesia, reino espiritual de la fe, y el mundo natural de los hombres y de la historia. Se hallan textos en todos los relatos: «Dad al César lo que es del César...» (*Mt.* 22, 21, y paralelos); «Mi reino no es de este mundo» (*Jn.* 18, 36); «Hombre, ¿quién me ha constituido juez o partidor entre vosotros?» (*Lc.* 12, 14). Y, por encima de los textos, está la actitud de Jesús y de los mismos apóstoles. Al margen de su verdadero sentido religioso, han concedido a las *cosas* su carácter de valor de meras cosas. Comer o no comer es indiferente, dice San Pablo, y sólo afecta al cristianismo cuando conjuga su principio interior de fidelidad y de amor. Se trata de destituir las cosas a su orden profano, donde se rigen por leyes propias. De esta manera, Cristo y los apóstoles, al revindicar el señorío universal de Cristo, han adoptado una postura de respeto hacia los dominios (cfr. el episodio característico de *Mt.* 17, 24 s.). Se ha hecho observar muchas veces [70] cómo residía en esto la gran novedad del cristianismo, su verdadera aportación a un mundo en el que, o bien se concebía la religión como pertenencia de la vida y de la autoridad pública (mundo pagano), o bien se organizaba la vida sin dejar nada a la profanidad bajo un prisma y según unas leyes de culto divino (judaísmo).

Conviene advertir que la realeza de Cristo es, por derecho, universal; muchos trabajos publicados en torno a la encíclica *Quas primas* (11 diciembre 1925) sobre Cristo-Rey, muestran que su autoridad se extiende incluso a las realidades temporales [71]. Sabemos únicamente que no ha querido ejercer su poder y que, mientras dure el intervalo anteparusíaco, concede a las potencias temporales la soberanía en su

los Hechos (I, 6-8): «Y los reunidos le preguntaban: Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el reino de Israel? Él les dijo: No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano; pero recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta los extremos de la tierra.» Compárese con el texto de los tres Sinópticos: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas...» (*Mt.* 28, 18-19); «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará...» (*Mc.* 16, 15); «Que así estaba escrito... que se predicase en su nombre (el de Cristo), la penitencia por la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén. Vosotros seréis testimonio de esto. Pues yo os enviaré lo prometido por mi Padre» (*Lc.* 24, 46-49).

70. Cfr. en particular G. RENARD: *L'Église et la souveraineté*, en *Vie intell.*, 14 (10 enero 1932), 8-30; H. M. FÉRET: *Les réalisations communautaires historiques du christianisme et nos devoirs présents*, en el boletín de G.D.A.C. *Au service de tous*, abril 1947, p. 13-41.

71. Cfr. por ejemplo M. B. LAVAUD: *La royauté temporelle de Jésus-Christ sur l'univers*, en *Vie spirit.*, Suplemento, marzo 1926, p. 117-144; Ch. V. HÉRIS: *La royauté du Christ*, en *Rev. Sciences phil. théol.*, 15 (1926), 297-324 (repetido en *Le mystère du Christ*. París, 1928, p. 148-183).

propio campo; cfr. *Act.* 3, 21. En efecto, sean cuales fueren las formas de orden unitario perseguidas desde Constantino hasta la edad moderna y las invocaciones hechas en este sentido del tipo sacerdotal y real de Melquisedec, bien en favor de los reyes, bien en favor del papa [72], es preciso admitir que Jesús ha separado los dos principados, el apostólico y el temporal y que, liberando a la Iglesia de toda sujeción política, se ha abstenido igualmente de comunicarle ningún poder en materia propiamente temporal. No es éste el lugar de tratar tal problema, como tampoco el de las relaciones que deben mediar entre ambos dominios. Lo haremos en otra parte de manera completa, aunque en esta obra no podemos evitar algunas indicaciones. De momento, conviene tener en cuenta que las dos autoridades que se ejercen respectivamente en la Iglesia y en el orden temporal derivan una y otra de la soberana realeza de Cristo.

Los tratados de *Ecclesia* muestran que la autoridad *en la Iglesia* deriva de Cristo como una participación de sus propias funciones mesiánicas, como una regencia, un ministerio sacerdotal y un oficio profético. Es frecuente también en los tratados relacionar la autoridad temporal con la de Dios: «omnis potestas a Deo» (cfr. *Rom.* 13, 1; cfr. *Jn.* 19, 11; *Prov.* 8, 15). Es menos habitual darle un fundamento cristológico, considerándolo paralelamente a la autoridad apostólica, como derivación de la realeza universal de Cristo. Existe, no obstante, a este respecto una tradición [73], fiel intérprete de las afirmaciones del Nuevo

72. Para esta argumentación tomando como punto de partida a Melquisedec, rey y sacerdote a la vez, ver en cuanto al Oriente bizantino a J. KAMPERS: *Rex et Sacerdos* en *Histor. Jahrbuch*, 45 (1925), 495-515; en cuanto al Occidente de la Edad Media, a J. HASHAGEN: *Staat und Kirche vor der Reformation*. Essen, 1931, p. 504 y 505; J. LECLERCQ: *Jean de Paris et l'ecclesiologie du XIII siècle*. París, 1942, p. 99 s.

73. La tradición católica se debería haber desarrollado con más escrupulosidad siguiendo la línea trazada por el papa GELASIO, no sólo en su carta *Famuli vestrae pietatis* del año 494 al emperador Anastasio (JAFFÉ, 632), sinó además en su tratado *Ne forte quod solent* o *Tomus de anathematis vinculo*, del año 495-6, c. 11 (JAFFÉ, 701), donde atribuye a Cristo los dos poderes bien diferenciados. Esta tradición gelasiana la encontramos en el siglo IX en los obispos del sínodo del año 829, en Jonás de Orleans y, algo más tarde, en Hinmarco de Reims (cfr. R. M. y A. J. CARLYLE: *A Hist. of Mediaeval Political Theory in the West*, t. I, p. 254-55) y, tambien en el siglo IX, la hallamos representada en el ábside de Santa Susana de Roma, donde el Papa y el emperador, cada cual en su trono, reciben de *Cristo* su respectivo emblema, las llaves y la bandera. Sin embargo, el desarrollo del fundamento cristológico del poder real se vio impedido, por una parte, a causa de la lucha entre el sacerdocio y el poder temporal por la preeminencia, y, por otra, en la época de los canonistas y luego de la escolástica, por el concepto de derecho natural. La guerra entre los príncipes y el papado no era tan sólo una lucha entre un poder profano y una autoridad sagrada, sino entre dos padres sagrados, y así fue expresada en categorías teológicas.

Se quiso decir que los reyes eran los vicarios *de Dios*, o de Cristo en cuanto Dios (Anónimo de York y varios textos citados por J. RIVIÈRE en el Apéndice VI de su

Testamento. Vimos al principio de este capítulo que el poder y el gobierno de Dios habían sido reemplazados por Cristo, después de la Encarnación, en su sagrada humanidad. Además, las afirmaciones más positivas, de las que hemos citado muchas, relativas a la soberanía de Cristo sobre todo lo creado, e incluso algunos textos más [74], nos invitan a interpretar cristológicamente los motivos que San Pablo (*Rom.* 13, 1 s.) y San Pedro (*I Pe.* 2, 13-17) [75] aducen para exigir respeto a las autoridades temporales por parte de los cristianos. Vemos, pues, que la realeza de Cristo, antes de su segunda venida gloriosa, es participada según dos líneas diferentes que no se entorpecen una a otra : como autoridad espiritual (lo cual no quiere decir nebulosa o desencarnada) en la Iglesia y como autoridad temporal en todo lo que afecta a este mundo.

Probl. de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel, Lovaina, 1926), mientras que los obispos lo eran solamente de Cristo, representantes de su sacerdocio en la tierra. Los sacerdotes, por su cuenta, argüían a veces partiendo de la realeza universal de Cristo ; mas sólo para aplicarla enteramente a Pedro y, con él, a los papas : algo más tarde de la pintura de Santa Susana que hemos citado antes, una de Letrán muestra no ya a Cristo, sino a Pedro, entregando por la derecha el palio al Papa y por la izquierda el lábaro al emperador. Cf. *infra,* p. 125. Más tarde será la noción de derecho natural lo que impedirá el desarrollo cristológico del fundamento del poder temporal, como puede verse por ejemplo en Francisco de Vitoria. En fin, cierta falta de sentido histórico y cierto desconocimiento de las diferentes fases de la economía divina hará que los escolásticos no perciban bien la condición anteparusíaca de la realeza de Cristo. Sin embargo, ver, en cuanto a Santo Tomás, *supra,* n. 28 y 33 ; y a Santiago de VITERBO en su *De regim. Christ.*, parte 2, cap. 1 (ed. SCHOLZ, p. 156).

La posición sintética de Santo TOMÁS es de destacar : «Ipse (Christus) est Rex regum, per quem omnes regnant» (*Com. in Mat* c. 17 y cfr. J. LECLERCQ : *o. c.*, p. 100). Parece que este pensamiento de referencia cristológica vuelve a encontrarse en los discípulos inmediatos del Maestro, Tolomeo de Luca (continuación del *De regimine princ.* de Santo Tomás, lib. 3, cap. 13) y Juan de París (LECLERCQ : *o. c.*, p. 103). Sin embargo, Juan de París no puede reducir el orden temporal a Cristo. En primer lugar, porque distingue demasiado entre real y sacerdotal (dentro del orden humano), igual que si fuera natural y sobrenatural (*De potentia regia et papali,* c. 2 ; en segundo lugar, porque niega a Cristo en cuanto hombre todo poder sobre lo temporal (c. 8), sin duda porque muchos teólogos de su tiempo, curialistas, al aceptar que el poder temporal venía de Cristo lo atribuían sin más al Papa como vicario de Cristo : véanse los tratados en favor de Juan XXII contra Luis de Baviera publicados por SCHOLZ : *Unbekante kirchenpolit. Streitschriften...,* t. II (por ejemplo el de OICINO DE CANISTRIS). Este blocaje era tan fuerte que hasta Occam lo sintió (*Allegationes de potestate imperiali* : SCHOLZ, *o. c.*, p. 417).

Carecemos de una monografía sobre este problema del fundamento cristológico del Poder. Ya se daba cuenta de ello el gran decretista HUGUCCIO († 1210) (cfr. citas de su *Suma* inédita en S. MOCHI ONORY : *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato,* Milán, 1951, p. 148-149 en n.). Durante el Concilio de Trento, el cardenal Reginaldo POLO tiene sobre el particular una doctrina digna de destacarse y que merece un estudio especial : cfr. su *De concilio,* citado por DABIN: *Sacerdoce royal,* 1950, p. 347).

74. Por ejemplo, *Ap.*, 19, 16 : «Rex regum et Dominus dominantium» (en *I Tim.* 6, 15, se dice de Dios).

75. Cfr. K. KITTEL : *Christus und imperator. Das Urteil der Ersten Christenheit über den Staat,* Stuttgart, 1939. — Ésta es también la interpretación de K. Barth.

Esta manera de ver las cosas, digámoslo de paso, lejos de minar la independencia y la consistencia de lo temporal, resulta ser su fundamento. No es raro ver a ciertos cristianos más entusiastas que realistas, pertenecientes de ordinario a sectas (por ejemplo, la Torre de Guardia, *alias* Testigos de Jehová, *alias* Estudiantes de la Biblia) trasplantando al dominio de lo terreno actitudes o exigencias que trascienden propiamente el orden cristiano, las Bienaventuranzas, la doctrina del Cuerpo místico. ¿No era éste el error del tolstoísmo, renovado por algunos partidarios de la no violencia? No se tiene bastante en cuenta que durante el período que precede a la Parusía, la realeza de Cristo es participada y debe ser honrada no sólo en la Iglesia, sino también en el mundo con sus propias exigencias. En el Cuerpo místico *(como tal)* no hay distinción ni de hombre y mujer, ni de esclavo y libre; pero en el orden temporal existen y deben ser respetadas tales categorías. De igual modo han de tener cabida los medios coercitivos y toda la técnica con sus propios requerimientos.

Que esta dualidad plantee problemas, o entrañe sufrimientos, es algo inherente a la condición de crucificado y a la tensión continua que importa el régimen anterior a la instauración del Reino. Solamente en éste, reflejo de la realeza sacerdotal de Cristo, se abrazarán para siempre la justicia y la misericordia, revistiéndose la santidad de poder y la autoridad de santidad; una vez más el Reino será la reconciliación en un orden único de todo cuanto conocemos dividido y a menudo opuesto y disconforme. Los tres órdenes de Pascal se unirán bajo el imperio de Aquel que, siendo rey, profeta y sacerdote, domina como soberano de los capitanes, de los sabios y los santos. Aquí abajo, estos tres aspectos siguen caminos con frecuencia dispares. Dependen, sin embargo, todos ellos de Jesucristo y preparan cada cual a su modo el Reino.

* * *

Esto es lo que debemos estudiar ahora, es decir, la función de la Iglesia y del Mundo de cara al Reino, y la unión relativa que esta común referencia establece entre ambos.

Es un problema que preocupa hoy día a muchos. Ha sido abordado, estos últimos años, bien bajo el título de teología de la Historia, bien como teología de las realidades terrenas [76]. Se trata de saber si cuanto hacemos en el campo profano del mundo permanece totalmente extraño e indiferente a lo que un día será el Reino de Dios. ¿Importan sólo las disposiciones interiores del alma, siendo el mundo ocasión y escenario,

76. Podrá seguirse el pulso de las publicaciones en la *Revue des Sciences philos. et théol.*, bien en la recensión de revistas, bien en mis Boletines (ver, por ejemplo, 1936, p. 772-773; 1938, p. 650-651; 1948, p. 435; 1949, p. 462-463; 1950, p. 654-655). Cfr. tam-

demasiado trágico a veces, de nuestros actos de caridad y de purificación espiritual; o aporta algo el mundo en su misma contextura temporal y cósmica? La cultura, el progreso científico, la técnica, la producción, las estructuras mundanas, el mismo cuidado del cuerpo, ¿tienen algo que ver, mantienen alguna continuidad con la realidad postrera del Reino? En caso afirmativo, ¿cuál?

Se ha sostenido y todavía hoy se defiende la tesis de una total discontinuidad: el dualismo y la escatología de Lutero o de Barth [77]. Sin duda, será equivocado no reconocer nada positivo en estos teólogos, como el ejercicio gozoso de los deberes temporales (Lutero: noción de «Órdenes» y de *Beruf: Das Gebet der Hausfrau*) y una aceptación concienzuda de la situación terrena en la que Dios nos ha colocado para ser sus testigos (Barth). Sin embargo, su conclusión fundamental es distinguir, casi oponer, el cristianismo, que es fuertemente escatológico, y el «mundo», que está totalmente bajo el juicio y la condenación de Dios. Lo único que puede pedírsele es libertad para predicar el Evangelio a fin de preparar mediante la fe a las gentes que luego serán salvadas. La nave en la que los hombres se encuentran embarcados está destinada a naufragar; sólo pasando a otro barco, construido por completo de piezas divinas, podrán los hombres librarse de perecer.

Esta postura dualista-escatológica existió igualmente y existe todavía en la Iglesia católica. No es necesario ver en ello ninguna solidaridad con las tesis luteranas o barthianas; basta leer detenidamente algunos textos del Nuevo Testamento. Podrá verse, por ejemplo, una exposición decidida en los artículos del P. L. Bouyer [78]. Combatiendo cierto optimismo apostólico que hace del mundo un amigo, no un enemigo del Evangelio, insiste en lo que podríamos llamar contradicción cristiana:

bién G. THILS: *La théologie de l'Histoire. Note bibliographique*, en *Ephem. Théol. Lov.* 26 (1950, 87-95. Indicamos algunos títulos interesantes para este problema:

J. DANIÉLOU: *Christianisme et Histoire*, en *Études*, 254 (sept. 1947), 166-184; R. AUBERT: *Discussions récentes autour de la Théologie de l'Histoire*, en *Collectanea Mechliniensia*, marzo 1948, p. 129-149; L. MALEVEZ: *La vision chrétienne de l'Histoire. II. Dans la théologie catholique*, en *Nouv. Rev. théol.* 71 (1949), 244-264; ID.: *Deux théologies catholiques de l'Histoire*, en *Bijdragen... Philos. en Théolog. Fac... Jezuiten*, 10 (1949), 225-240. (El P. M. expone exactamente mi propio pensamiento expresado con brevedad en un artículo de *Études* de febrero 1948): G. THILS: *Théologie des Réalités terrestres. I. Préludes. — Théologie de l'Histoire*, París, 1947 y 1949; véase también del mismo autor: *Transcendence ou Incarnation.* Lovaina, 1950, y *Christianismes* et *Christianisme*, Tournai y París, 1951; A. FRANK-DUQUESNE: *Cosmos et Gloire...* París, 1947; D. DUBARLE: *Optimisme devant ce monde*, París, 1949.

77. Cfr. L. MALEVEZ: *La vision chrétienne de l'Histoire. I. Dans la théologie de Karl Barth*, en *Nouv. Rev. théol.*, 71 (1949), 113-134. — En cuanto a Lutero sería necesario recordar toda la bibliografía acerca de la teoría de los dos *Reich*, la de *Ordnungen*, etc.

78. *Christianisme et Eschatologie*, en *Vie intellect.*, octubre 1948, p. 6-38; *Où en est la théologie du Corp mystique?*, en *Rev. des Sciences relig.*, 22 (1948), 313-333.

pesimismo cristiano en cuanto a este mundo y optimismo fundado tan sólo en la victoria escatológica de Aquel a quien el mundo crucificó y Dios ha resucitado. Escribe: «Después de la Encarnación, la demora del mundo no tiene más sentido que situar a cada cual según el Evangelio ante la posibilidad de una decisión renovada. Entonces, todo estará preparado por una segunda intervención de Dios. Entendámonos. No queremos decir que Dios sólo tenga que recoger, como un fruto maduro que cae solo a las manos, lo que nosotros hayamos preparado. La eternidad no es en absoluto un fruto cuya flor sería el tiempo presente...» (p. 31). Se ve en esto la trascendencia del Reino en relación a la Historia y al progreso cósmico — veremos más adelante como estamos completamente de acuerdo en este punto —, y, al mismo tiempo, cómo es algo extraño a la fase de maduración y preparación.

Sin demasiadas teorías, también en la vida monástica suele vivirse prácticamente conforme a este dualismo-escatológico. Ya hemos visto anteriormente que ésta forma parte integral si no de la estructura, sí de la vida y del modo de ver permanente de la Iglesia. Es una postura explicable por el reclamo y el imperativo de una conciencia fiel, absorbida por la idea de lo absoluto y de lo único necesario. «¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?», dice el Señor; y San Pablo: «Pasa rápidamente la comedia de este mundo.» Cerremos, pues, los ojos; pensemos únicamente en la eternidad... De ahí, en la vida monástica practicada en toda su pureza, un desprecio total del mundo, sin reconocerle ningún valor positivo referente al Reino de Dios [79]. Se trata tan sólo de morir a este mundo para tener parte en la vida del Espíritu, en Cristo muerto y resucitado.

Lo admirable es que los monjes y los santos, teniendo en nada al mundo, jamás dijeron que la creación fuera mala o que vivir en el siglo fuera pecado. Hemos probado en otra parte cómo y en qué sentido se diferenciaban de los sectarios [80]; era inevitable, sin embargo, cierto

79. Los ejemplos más puros y más acabados son ciertamente los padres del monaquismo oriental: S. Antonio (cfr. su Vida escrita por San ATANASIO, P. G. 26, 837 s.), San Pablo de Tebas (su Vida por San Jerónimo, falta desgraciadamente de sobriedad). EUSEBIO describe la vida de los monjes en esos términos: «Los que abrazan ese camino están como muertos para la vida de los mortales; sólo su cuerpo habita en la tierra, su alma y su pensamiento están en el cielo. Como seres celestiales, desprecian la existencia de la mayoría de los hombres...» *Demonstr. evang.* 1, 8 (trad. H. DELEHAYE: *Sanctus...* 1927, p. 234-235). — Recuérdese del oficio de Confesores: «in hac terra solo corpore constitutus...». De hecho, muchos pasajes o palabras de la vida de los santos presentan este sentido: San Bonifacio llamaba al cuerpo una cárcel de la que le libraría la muerte (cfr. *Théol. Quartalsch.* 1940, p. 135); el beato Jordán de Sajonia, por otra parte tan «humano», habiendo perdido un ojo exclamó: «Me he librado de un enemigo...»

80. Cfr. *Vraie et fausse Réforme dans l'Église* (*Unam Sanctam*, 20), París, 1950, p. 260.

desprecio por la vida del mundo [81]. Además, si la vida cristiana ha sido considerada siempre, a tenor del Evangelio, como exigencia de costumbres conforme a la Ciudad futura, la verdad es que ha sido vivida de ordinario por seglares, en el seno de ocupaciones y engranajes de la ciudad presente [82]. La solución monástica tiene su razón de ser en la Iglesia, posición «que no le será arrebatada», pero es algo concreto y no impide plantear el problema de principio acerca de las relaciones entre el Mundo y el Reino de Dios.

Hoy día suele darse al problèma una solución afirmativa y optimista, especialmente por quienes buscan un mayor contacto entre la Iglesia y el mundo moderno. Se habla a veces de teología, de encarnación, por ejemplo el P. Teilhard de Chardin, el P. de Saint-Seine, Mons. de Solages, el P. M.-I. Montuclard, G. Thils [83]. Estos autores, bajo diversos puntos de vista y variados matices que importa no confundir, admiten cierta continuidad entre el quehacer del mundo — léase proceso cósmico — y el Reino escatológico. Ya sea porque el esfuerzo humano aparece como una de las etapas superpuestas de una gran evolución, cuyo fruto recogerá únicamente una intervención trascendente, y que conduce mediante una encadenación de preparaciones hasta la divinización de los hombres, el Cuerpo místico y el Reino escatológico (Teilhard de Chardin). Ya sea porque, situándose en la perspectiva bíblica de la unidad del universo y de la sumisión a la redención de Cristo, posesionándose luego de la idea tomista según la cual las cosas no son puros medios sino que tienen un valor propio (como ser), se llega a ver, bajo un régimen cristiano, una espiritualización progresiva de las realidades terrenas, una

81. F. VILLIER y K. RAHNER: *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Friburgo de Br., 1939, p. 278 s., observan que los textos monásticos antiguos afirman con frecuencia que los seglares, viviendo en las faenas más profanas, podían sobrepujar en santidad incluso a los ascetas; cfr., por ejemplo, la historia de Pafnucio en RUFINO: *Hist. Monach.*, 16 (P. L. 21, 439), la de Macario, etc. Mencionan también textos de San Juan Crisóstomo (p. 283-284).

Este último, sin embargo, quizás debido a su forma oratoria, al comparar la vida de los monjes con la de los laicos, tiene frases que parecen despreciar ésta o, por lo menos, no la favorecen nada. Cfr. v. g. *In Mat.* hom. 68 y 69 (P. G. 58, 645, 652 s.). — Véase sobre todo *infra*, c. 9.

82. Muy significativa a este respecto es la *carta a Diognetes*, V y VI (FUNK, I, 316 y siguientes). Los cristianos no viven según el mundo, pero sí en el mundo, mezclados con el resto de los hombres en todas las actividades de la ciudad terrestre. Cfr. TERTULIANO: *Apol.* 42. Cfr. NEWMAN: *Historical Sketches*, II, p. 94 s.

83. La síntesis a la vez científica, religiosa y poética del P. Teilhard de Chardin apenas es accesible si no es en textos. Ha sido presentada en grandes líneas por Mons. B. DE SOLAGES: *La pensée chrétienne face à l'évolution*, en *Bull. de Littérat. ecclésiast.*, 1947, p. CIII-CXVI. — Cfr. también E. RIDEAU: *Consécration. Le christianisme et l'activité humaine*, París, 1945; P. DE SAINT-SEINE: *Découverte de la vie*, París, 1946; M. I. MONTUCLARD: *La médiation de l'Église et la médiation de l'Histoire*, en *Délivrance de l'homme* (*Jeunesse de l'Église*, 7), 1947, p. 9-33.

influencia transformante de la gracia, que se traduce en el plano mismo de las realidades sociales y culturales y que representa una anticipación de la obra final del Espíritu (G. Thils). Bien porque la única mediación salvífica de Cristo pase al mismo tiempo por la «Historia» y por la Iglesia, teniendo ésta la misión de espiritualizar aquélla, revelándole el sentido de su movimiento como desarrollo del designio de Dios y como mediación de salvación redentora (P. Montuclard).

En un sentido que luego precisaremos, nos da la impresión de que semejantes interpretaciones conceden demasiada continuidad entre la obra profana y la realidad cristiana que alcanzará su coronamiento en el Reino. Thils une demasiado la espiritualización relativa y completamente humana de la historia terrena y el orden «pneumático» del Reino. No aprecia con claridad la ambivalencia que afecta a la obra profana de liberación del hombre y de dominio sobre todas las cosas y cómo, gracias a ese proceso, son engendrados simultáneamente un universo rescatado y uno pecador (cosa que, en cambio, ha hecho el P. D. Dubarle). Por su parte, el P. Montuclard asigna a la Historia y a la Iglesia, en su misión intermediaria de la única mediación de Cristo, idéntico fin de salvación religiosa; la perspectiva concreta en que se desarrolla su interesantísimo estudio le impide recalcar que, aun persiguiendo la misma meta, lo hacen por caminos diferentes y de ninguna manera iguales. Es verdad que el Reino de Dios, en cierta manera, será el mismo mundo una vez alcanzado su fin; pero ese fin no lo conseguirá por sus propias fuerzas y sin que se someta a la Historia a una purificación procedente de fuera más que de ella misma, tantas veces falsa e impura. La última ordenación de Dios, gracias a la cual el mundo será salvo, no le viene de la Historia, sino de lo alto, de un principio de santidad que transforma el mundo una vez le ha sido dado. Ante cualquier elaboración análoga a la del P. Teilhard de Chardin, quisiéramos subrayar las verdades que ha proclamado muy enérgica, aunque algo unilateralmente, el P. Bouyer, a saber: 1.°, solamente Dios instaurará el Reino, desde arriba; 2.°, no habrá renovación sin pasar por la muerte («la victoria otorgada por el Padre al resucitar al Hijo después de haberle hecho sufrir y morir»); 3.°, la duración del mundo y del fermento evangélico en él está marcada por el signo de contradicción y caracterizada por una lucha del demonio contra el Reino de Dios.

Creemos, sin embargo, que entre la obra cósmica y humana de este mundo, por una parte, y el Reino de Dios, por otra, existe cierta trabazón desconocida a veces por la postura dualista-escatológica.

Esta continuidad depende de lo que yo llamaría plan unitario de Dios. Se base, a mi modo de ver, en que entre el mundo y el Reino hay unidad de fin, unidad aunque parcial de objeto o causa material y uni-

dad de agente, es decir, el Verbo y el Espíritu Santo [84]. Hay unidad en cuanto al hombre, a quien el cosmos se asocia en su destino, lo mismo en el fracaso que en la esperanza y la transfiguración. El mundo forma de esta manera con él, si bien de manera global y no rigurosa, un único objeto de intervención divina, idéntico objeto beneficiario de redención y transformación [85]. Precisamente por esto, la creación entera anhela, gimiendo y sufriendo dolores de parto (*Rom.* 8, 19-22); y el hombre, con quien está ligada en la caída, en la redención y en la marcha hacia un mismo fin, debe «hacer crecer todas las cosas hacia Aquel que es la cabeza...» [86]. A esta asociación de toda la creación con el hombre creado a imagen de Dios, responde el poder universal y cósmico de Cristo, puesto que su función se realiza ante la faz del mundo. Al asumir la responsabilidad de la salvación, se compromete a devolver al universo su verdadero significado, conduciéndolo de manera eficaz hasta el término que ya antes, en cuanto Verbo y Sabiduría de Dios, le había establecido en germen y como vocación [87]. Verdaderamente hay unicidad de fin, unidad relativa de objeto, unicidad de agente. Podríamos añadir: unicidad de (casi-) forma, es decir, como criatura reparada en la integridad de su naturaleza y llegada a ser, por el Espíritu del Señor, templo de Dios. De ahí la alabanza cósmica del Apocalipsis 5, 13, en la que tiene eficiencia la espera del Antiguo Testamento, el cual, con frecuencia, aúna toda la naturaleza al rescate de los hombres [88].

En el centro de todo está Cristo, siendo su cuerpo resucitado y glorificado el mismo en el que antes se encarnó y padeció. Cierto que está transformado; que una vez resucitado ha sido hecho «espiritual»; mas

84. Es muy estrecho el paralelismo existente entre la creación del mundo y el orden de la regeneración, es decir, la Iglesia: Cfr. E. C. HOSKYNS: *Genesis I-III and St. John's Gospel*, en *Journal of Theological Studies* 21 (1920), 210-218. — Cfr. *Col.* 1, 16; *Heb.* 1, 2.

85. Tal como acabo de formularlo, me parece respaldado totalmente por los textos bíblicos y litúrgicos que cita, por ejemplo, A. FRANK-DUQUESNE: *o. c.* (*supra*, n. 76). Véase también H. BIEDERMANN: *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus...* Würtzburg, 1940; E. SCHARL: *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus u. seine Anwendung auf die Körperwelt*, Friburgo de Br., 1941.

86. Así al menos traduce H. SCHLIER, Ef. 4, 15 (art. κεφαλή en el *Wörterburch* de KITTEL). Cfr. *I Cor*, 8, 6; *Rom.*, XI, 36 y la doxología final en el canon de la Misa romana.

87. Poder cósmico de Cristo: *Ef.* 1, 10 y 20-23; *Col.* 1, 16-20; *Heb.* 1, 1-4. Hemos visto ya como San Pablo añade a la cualidad de cabeza de la Iglesia el poder de Cristo sobre el mundo: *Ef.* 1, 20-23; *Col.* 1, 15-20.

Los textos referentes a la relación de la Encarnación con la creación son muy numerosos y se hallan muy dispersos. Han sido bastante estudiados y elaborados. Se los puede encontrar recopilados en un trabajo sugestivo de W. S. BOYCOTT: *Creation and Christology*, en *Theology*, 52 (1949), 443-448.

88. Cfr. *Sal.* 96, 11-13; 98, 7-9; *Is.* 35, 1 s.; 41, 18 s.; 44, 23; 49, 13; 55, 12-13.

también es verdad que ostenta los estigmas de la pasión [89] y reconoce a los suyos. Lo mismo nos acontecerá. Esperamos justamente la redención de nuestros cuerpos (*Rom.* 8, 23) porque el Espíritu que resucitó a Cristo de entre los muertos dará la vida a *nuestros cuerpos mortales* (*Id.* 11); el Señor Jesucristo reformará el cuerpo de nuestra vileza, conforme al suyo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas» (*Flp.* 3, 21; cfr. *I Cor.* 15, 42).

Ahora bien, todo esto que, siendo de Jesús, vale también para nosotros, parece debe extenderse a toda la creación cósmica. Es verdad que San Pablo asegura que «ni la carne ni la sangre pueden heredar el Reino de Dios, ni tampoco la corrupción, ni la incorruptibilidad» [90], que será necesaria la transformación consecutiva a la muerte. Y, sin embargo, son nuestros cuerpos miserables los que serán transfigurados. Puede preguntarse si, cuando la Sagrada Escritura habla de los cielos nuevos y de la tierra nueva, de «todas las cosas nuevas» [91], se refiere al cosmos de la primera creación en cuanto está sometido al Espíritu, agente propio de la segunda, y transformado por Éste a imagen del cuerpo glorioso de Cristo. Cierto que no sin purificación y cambio, como atestigua el mismo texto sagrado: una intervención decisiva de Dios, que la Biblia compara a un fuego purificador, separará a los buenos de los malos; muchas cosas del orden cósmico actual serán abolidas [92]. Lo que de verdad nos interesa es que, bajo esos cambios permanece siempre una identidad sustancial de objeto, lo transmutado será el universo con quien estamos unidos tanto en el plano de la nueva creación como en el plano de la primera. Ahora bien, la Sagrada Escritura habla de una *restauración* de todas las cosas (*Act.* 3, 1) y hace depender los nuevos cielos y la tierra del hombre nuevo (y, en el Apocalipsis, también del cántico nuevo: 5, 9 s.). Pues bien, el hombre nuevo implica una naturaleza nueva, si bien dejando a salvo la identidad sustancial de los seres [93].

89. Cfr. *Jn.* 20, 27; *Ap.* 5, 7.

90. *I Cor.* 15, 50; BOUYER: *art. c.*, p. 36.

91. *Ap.* 21, 1 y 5; *II* Pe. 3, 13; Cfr. *Is.* 65, 17; 66, 22. — Quizás convenga aplicar aquí la observación de BEHM, art. καινός en el *Wörterbuch* de KITTEL, III, 450: la palabra usada en estos textos no es νέος, la cual significa la novedad de lo que antes no era y ahora es nuevo en razón de su aparición en el tiempo, sino καινός, que designa la novedad de lo que es nuevo por su modo de ser o en relación a lo habitual o a un estado anterior.

92. Cfr. *II Pe.* 3, 10 y paralelos (citados, por ejemplo, en el excelente comentario de A. CHARUE, col. *La Sainte Bible,* t. XII, París, 1938); *Ap.* 20, 1, etc. (recuérdese que el mar se presenta con frecuencia en la Sagrada Escritura como un elemento hostil y temible); *Ap.* 20, 11 (cfr. *Ps.* 114, 7, 3); cfr. J. THEISSING: *Gottersreich und Vollendung* en *Amt und Sendung, hrsg. von* E. KLEINEIDAM, etc. Friburgo de Br., 1950, p. 186.

93. Cfr. *Is.* 65, 15 y 17; en *Ap.* el nombre nuevo de 2, 17; 3, 12, corresponde

Hay más todavía. El Reino está ya en parte presente y activo en el mundo. San Pablo habla de la segunda creación como si hubiera comenzado en la resurrección de Cristo, y como iniciada en nosotros [94]. En lugar del orden exterior esperado por los judíos, ha sido dada una vida nueva según el hombre interior (*II Cor.* 4, 16; *Ef.* 3, 16). Es cierto también que San Pablo dirige una mirada hacia la plenitud escatológica de la transformación de nuestros cuerpos por el Espíritu; y lo que en este sentido se nos puede haber comunicado es apenas nada. Al menos la espera de esta completa redención produce un continuo gemido, no sólo en nosotros, sino en toda la creación que anhela también la transformación [95]. Sin embargo, San Pablo admitiría y aun le parecería normal, una transfiguración corporal de quienes por la Eucaristía han mantenido contacto y comunión con el cuerpo resucitado de Cristo [96]. Es algo extraño no encontrar en las epístolas un eco de la acción cósmica del Espíritu infundido a los fieles, tal como nos la describen los Hechos: milagros, curaciones que representan de modo pasajero y precario anticipaciones parciales de una Palingenesia universal (*Mt.* 19, 28). Es evidente que el cristianismo ha experimentado un cierto cambio de las cosas terrenas desde que recibió el don del Espíritu. Para alcanzar todas sus dimensiones, sería necesario sobrepasar los límites temporales, bastante reducidos, de los textos bíblicos. San Juan pudo ya, a la luz de una experiencia pentecostal profunda, esclarecer muchos aspectos de la actuación y de las palabras de Jesús (cfr. el interesante libro de H. B. Swete: *The Holy Spirity in the N. T.*). No es extraño — lo contrario sería lo anormal — que la Iglesia, con el tiempo y de acuerdo con sus experiencias, haya descubierto casos y zonas donde los dones espirituales que recibe se ha comprobado que tienen, ya desde ahora, un cierto poder de transformación de las realidades del mundo. Es algo

a las cosas nuevas de 21, 1 y 5: cfr. el comentario de P. ALLO a *I Cor.* 7, 31: es la «figura» de este mundo lo que pasa.

Los teólogos escolásticos están ciertamente a favor de la continuidad de objetos entre nuestro mundo y el de los cielos o la tierra nuevos: cfr. por ejemplo SANTO TOMÁS: *IV Sent.* d. 48, q. 2 (repetido en la *Suma*, Supl. q. 91); *C. G. IV*, 97 (último capítulo de la obra); SUÁREZ: *De Incarnat.*, disp. 23, sect. 1, n. 9-10 (París, 1860, p. 649); E. MERSCH: *Le Corps myst... Et. de théol. histor.*; 2 ed., t. 2, p. 243 s. — ALBERTO MAGNO, a propósito de los grandes cambios cósmicos escatológicos, observa que nada cierto puede saberse: «in veritate hic potius est divinatio quam questio habens scientiam aliquam; quia neminem puto scire qualiter hoc erit nisi qui viderit quando fiet...» (*IV Sent.*, d. 47, a. 7: BORGNET, 30, 649).

94. *II Cor.* 5, 16 s.; 16 s.; *Gal.* 6, 15; *Ef.* 2, 10, 14-15; 4, 24. — Evidentemente, todo el mundo está de acuerdo cuando se trata del hombre, de la gracia o de la caridad. Cfr. también *Tit.* 3, 5 y J. DEY: ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ, Munster, 1937.

95. *Rom.* 8, 19-23. A decir verdad, el pensamiento paulino corre a la inversa; parte de los gemidos de la creación y luego dice: También nosotros, que (sin embargo) tenemos las primicias del Espíritu... De suerte que su texto parece limitar las primicias del Espíritu a los fieles. De todas formas afirma que la espera nos es común y que hay solidaridad de destino entre nosotros y la creación.

que no puede negar ningún exegeta, que han experimentado y afirmado las generaciones postapostólicas como no lo hizo San Pablo, una curación y santificación del hombre total, hasta en su propia carne [97]. Que el cristianismo antiguo tuviera conciencia de vivir en un mundo repleto de intervenciones divinas y permeable al milagro [98]; que incluso antes de acabar las persecuciones se halle desarrollada una actividad intelectual cristiana de la que dependen todos los siglos posteriores, de forma que, por no referirnos más que a las actividades estrictamente religiosas, del espíritu, se ha podido hablar de «un estado cristiano de la filosofía» (J. Maritain) y de «filosofía cristiana» (E. Gilson); que después de la paz constantiniana se haya desarrollado toda una cultura e instituciones cristianas o notablemente transformadas por el cristianismo; que desde entonces hasta nuestros días se haya ido comprendiendo mejor el valor de curación de la gracia, es decir, las arras del Espíritu de que hablaba San Pablo... Todo esto, ¿no significa nada?

Es normal que, con los siglos, la Iglesia haya comprobado mejor el poder de transformación que representan en el mundo las energías del Reino. Hizo la experiencia de sembrar la semilla del Evangelio, no ya en un mundo humanizado por el helenismo y el imperio romano, sino en los mismos pueblos bárbaros; en Occidente, durante los siglos XII y XIII, comprobó la consistencia del orden natural y elaboró una teología de las relaciones entre la naturaleza y la gracia (Tomás de Aquino, Alberto Magno); luego, más tarde, en el mundo moderno, más profano que el antiguo, ha formulado de manera oficial, a través de los últimos cinco papas, una doctrina de esas relaciones en la que hallamos algunos asertos que afectan directamente a nuestro objetivo [99]. Véase en qué sentido.

96. De esta manera interpreta CULLMANN a *I Cor.* 10, 16 s. y 11, 29-30 (citado n. 47; p. 37-38). Esta interpretación hallaría el apoyo de la teología tradicional: cfr. *supra*; n. 50.

97. Especialmente San Ireneo: cfr. H. SCHUMACHER: *Kraft der Urkirche. Das «Neue Leben» nach den Dokumenten der ersten, zwei Jahrhunderte.* Friburgo de Br., 1934, p. 92 s.

98. Cfr. K. PRÜMM: *Christentum als Neuheitserlebnis...*, Friburgo de Br., 1939, p. 49 s.

99. La teología de San Alberto Magno ofrece sobre el particular puntos de vista dignos de ser destacados; cfr. H. DOMS: *Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus*, Breslau, 1929; y nuestro artículo *Albert le Grand, théologien de la grâce sanctifiante*, en *Vie spir.*, enero 1933, p. 109-140. Ver también J. MARITAIN: *Religion et culture*, París, 1930; *Humanisme intégral*, París, 1936. — Nos falta un estudio consagrado a la doctrina de los últimos cinco papas acerca de cómo la gracia cura a la naturaleza y, en consecuencia, las relaciones de la Iglesia con el mundo y particularmente con la civilización humana. Esto ha sido investigado desde el punto de vista histórico en muchas monografías parciales y de una manera sintética por E. CHÉNON: *Le rôle social de l'Église*, París, 1911. Se hallarán algunos textos muy importantes de León XIII, Pío X, Pío XI y Pío XII, en el cap. 8 y en el *Excursus* B del cap. 9.

Existen las diferentes energías dadas por Dios como participaciones de su bondad y que se identifican con las energías propias de las cosas; su conjunto constituye el cosmos. Existe, además, una participación suprema de esa bondad divina, que sobrepuja la energía propia y constitutiva de cualquier criatura, por la que el espíritu creado, hecho a imagen de Dios, llega a unirse con su Creador. Es una relación semejante a la que en una familia se da entre padre e hijo, es decir, de alojamiento, de convivencia, conocimiento y amor, en una palabra, de comunión. Se trata de la gracia. La cual establece un nuevo orden, en el hombre, del mundo entero con referencia a su principio y su fin. Las cosas permanecen iguales físicamente, pero el hombre está dotado de nuevas energías en orden a su finalidad suprema y el uso que hace de las cosas no es exactamente el mismo. Así, el mundo entero, que es como un todo, resulta cambiado por el lado en que está unido al hombre. Los dones de la gracia, objeto del misterio de la Iglesia, no han alcanzado todavía su pleno efecto cósmico, pero ponen ya sobre las cosas, en virtud del lazo que las une al hombre y del uso que éste hace de ellas, una marca de consagración y, según la medida en que son humanizadas, un reflejo del Reino de Dios. Es poco y es mucho. Es lo suficiente para comprender la referencia del cosmos a la regeneración del Reino. También la Iglesia canta así en la fiesta de Cristo Rey:

Te nationum praesides
Honore tollant publico.
Colant magistri, judices,
Leges et artes exprimant.

Nos creemos con derecho a concluir: 1.° Que es ontológicamente este mismo mundo el que, transformado y restaurado, llegará a ser el Reino [100]; la comparación por la que hemos creído expresar la posición dualista resulta ahora errónea: la salvación final tendrá lugar mucho más por una puesta a flote milagrosa de nuestra embarcación terrena, que por un transbordo de los pasajeros a otra nave construida totalmente de piezas divinas. 2.° El poder de restauració, que obrará luego de una manera soberana, actúa ya en el mundo de modo pasajero, precario, parcial y con frecuencia secreto.

100. Queda claro después de la redacción de M. GOGUEL: *Le caractère et le rôle de l'élément cosmologique dans la sotériologie paulinienne*, en *Rev. Hist. et Philos. relig.*, 15 (1935) 335-359. Igual que en muchos de sus trabajos, el autor expone puntos de vista indiscutibles y establece arbitrariamente oposiciones cuando hace trabajo de *crítico*, muestra mucha perspicacia cuando se contenta con trasladar los textos e interpretarlos como *exegeta*. Escribe, por ejemplo: «No encontramos en Pablo la equivalencia de semejante idea (se refiere a los cielos nuevos y a la tierra nueva del Apocalipsis de San Juan. Aquí habla el crítico); parece más bien pensar en la transformación del mundo presente, en su renovación, más concretamente en su emancipación de las Potencias del mal» (p. 337).

¿Vamos a admitir, pues, una transformación progresiva del mundo en el sentido de una liberación y de una espiritualización anticipada y comenzada gracias al Espíritu? ¿Invocaremos para ello ciertas parábolas evangélicas, donde el Reino se presenta incontestablemente como algo actual y dinámico? No osaríamos hacerlo; y si más adelante hablamos de la maduración no es exactamente en este sentido. Pensamos que las parábolas en cuestión (el fermento en la masa, el grano de mostaza) se refieren al reino comenzado *en la Iglesia*; o son parábolas de la fe, que implican ciertamente un desarrollo en el mundo, pero no del mundo, y presentan sólo un aspecto cósmico de la obra espiritual de Cristo. Hablando en general, las transformaciones o anticipaciones de la restauración final que se dan realmente en el mundo nos parecen muy ligadas a la vida espiritual de las personas en orden a organizarse y a unirse a la cabeza de modo objetivo, independientemente de las operaciones estrictamente espirituales de la Iglesia (las *sancta*) e incluso de la santidad de los justos (los *sancti*): un aspecto sobre el que ha insistido con éxito J. Maritain en su exposición del *Humanismo integral*. ¿No podríamos aplicar aquí las categorías de los teólogos escolásticos? Mientras que la corrupción se transmite de la naturaleza a las personas, la restauración dentro de la economía cristiana va de las personas a la naturaleza, del hombre espiritual a su medio ambiente y a sus instituciones [101].

Estamos ahora a punto de interpretar, de manera positiva y por cuenta propia, las relaciones que mantienen con el Reino, el mundo y la Historia por una parte, y la Iglesia por la otra.

Recordemos ahora nuestro enunciado a propósito del Reino: éste consistirá, por la perfecta sumisión a Dios, el poder de Cristo y el pleno dominio del Espíritu, en un orden donde cada cosa alcanzará su integridad y donde serán reconciliadas entre sí por serlo antes respecto de Dios. Decir esto es considerar el Reino menos desde el ángulo propiamente espiritual y religioso — sería necesario en este caso hablar de la gloria de Dios, de su inhabitación en los justos como en un templo comunial, de su perfecta manifestación a la inteligencia, de transfiguración bienaventurada, del amor que une a toda la Jerusalén celestial — que bajo el prisma del mundo y de las criaturas. Nuestro tema lo exige así, mas no por ello quedamos comprometidos por nada contrario a la verdad. De los dos aspectos aludidos, la integridad y reconciliación, vamos a precisar el segundo un poco más. Afecta o lo más profundo quizá en la presente condición de las criaturas y a la que tendrán luego. Sufrimos aquí abajo y con nosotros todas las criaturas, por ser extraños unos a otros y no realizar una comunión que, respetando cada cosa en

101. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*, 3 a, q. 8, a. 5, ad. 1; q. 69, a. 3, ad. 3.

sí misma, hiciera de todos uno solo (la «unipluralidad» de Soloviev). Hechos a imagen de Dios, que es perfectamente uno en varios y varios en uno, aspiramos a superar las exterioridades y los contrastes a veces tan radicales a que nos vemos sometidos. No pensamos únicamente en los mil desacuerdos de la vida cotidiana, sino en contradicciones más profundas, a causa de una exterioridad que llamaríamos ontológica y que son como una especie de desintegración para nuestra naturaleza que se desvive por el deseo de unidad: exterioridad entre el hombre y la naturaleza, de los hombres entre sí, del hombre y la mujer, del poder con relación a la vida, de las funciones sociales y de la autoridad en orden a las personas y a su modo de vivir, exterioridad, en fin, entre el hombre y Dios... Enfrente de todo eso, evocado rápidamente, el Cuerpo místico en un plano puramente espiritual y el Reino de forma integral se presentan como remontando cualquier oposición y exterioridad y realizando la unidad anhelada. La ley del Cuerpo místico dice: «Que sean uno, oh Padre, como nosotros somos uno, yo en ellos y tú en mí, que sean consumados en la unidad» (*Jn.* 17, 22-23); y la ley del Reino: «Dios todo en todos» (*I Cor.* 15, 28); es decir, que gracias al espíritu de Dios, la ley de lo que serán y tendrán todas las cosas es una ley de comunión, de transparencia, de comunicación y de armonía. Son muchos los textos que de manera más o menos simbólica — pero, ¿cómo decirlo de otra forma si sólo proféticamente podemos hablar aquí? —expresan el resultado último de la empresa soberana y victoriosa del Espíritu Santo sobre la creación [102]. Una creación abundante, múltiple, pero en la que cada ser, sometiéndose a Dios, encuentra su integridad y donde todos se reconcilien y comuniquen: éste nos parece ser el término definitivo del Reino.

En el designio unitario de Dios, la Iglesia y el mundo se ordenan finalmente al Reino, si bien por caminos y a título distinto. La Iglesia y el mundo tienen idéntica meta, aunque sólo *última* meta. Esta unicidad de fin depende del plan unitario de Dios y del hecho de estar el cosmos unido al hombre en una misma unidad de destino. El que esta unidad sea sólo respecto al fin *último* evita confusiones que no serían provechosas ni a la Iglesia — que corre el peligro de disolver su propia misión en la de la Historia —, ni al mundo — que mantiene el riesgo de desconocer y entorpecer su propio desenvolvimiento (cfr. *infra,* la crítica de una

102. Solamente dos o tres:

«No tendrán que enseñarse unos a otros...» (*Jer.* 31, 34; cfr. *Heb.* 8, 11); las descripciones proféticas de la paz mesiánica (*Is.* 11, 6-9 y muchos lugares paralelos); el agraphon aducido por *II Clem.*, 12, 2: «Cuando uno pregunta directamente al Señor cuándo llegará su reino, contesta: cuando dos (cosas) sean uno, cuando lo exterior sea igual a lo interior, cuando en el encuentro de hombre y mujer no haya distinción entre hombre y mujer.» Ya, espiritualmente, en el Cuerpo místico: Gal. 3, 28.

cristiandad de tipo hierocrático). La Iglesia y el Mundo (o la Historia, para usar el vocabulario tan sugestivo del P. Montuclard) tienen idéntica finalidad postrera, pero no los mismos objetivos inmediatos y, por lo mismo, distintos. Persiguen igual fin con medios y en planos diferentes, conservando su propia naturaleza y sus estatutos característicos. Hace falta precisar ahora esta diferenciación.

* * *

La Iglesia. — Su modo de ser propio depende de lo que está en ella misma, de lo que la hace ser Iglesia, de las causas esenciales y decisivas de la restauración a consumarse en el Reino: el poder real, sacerdotal y profético de Cristo y del Espíritu Santo. De esta manera, coopera la Iglesia de forma directa a la constitución del Reino, mediante el ejercicio de virtudes que le son *propias* y esenciales a su realidad de Iglesia. Creemos poder distinguir tres ejes principales en esta cooperación: la oración, la participación a los oficios mesiánicos y la presencia activa del Espíritu Santo con sus dones.

Santo Tomás presenta la oración, en su profunda síntesis teológica, como el acto por el que nosotros, mezquinas criaturas, aceptando y realizando precisamente nuestra condición de criaturas, entramos en el orden establecido por Dios, adquiriendo rango de causa: pues al dar cumplimiento a una de las condiciones por Él requeridas, previstas y suscitadas, cooperamos en su gobierno del mundo, tanto en el orden de la gracia como en el plano de la naturaleza [103]. A pesar de la belleza e interés del tema no vamos a detenernos: nos contentaremos con aludirlo al hablar de las diferentes zonas en que puede ejercerse la mediación eclesial.

Algo hemos dicho anteriormente acerca de la presencia activa del Espíritu Santo y sus dones, que constituyen las «arras» de nuestra herencia [104] dando comienzo a la renovación de todas las cosas, si bien de manera parcial, incoativa y precaria. También dijimos algo en otra parte [105] sobre la presencia y la inhabitación sustancial del Espíritu en la Iglesia en cuanto don propio de la nueva y definitiva Alianza, tras la cual no habrá ninguna otra. De esta manera, la Iglesia tiene presente y actuante, como dote propia de Esposa de Cristo, el Principio que apaciguará todos los gemidos nuestros y del mundo; principio que habiendo incubado desde el principio de la creación (*Gen.* 1, 2) ha sido siempre el alma de la segunda creación que es la Iglesia, y renovará un día todas las cosas.

103. Cfr. *C. G.* 3, 95 y 96; *Suma Teol.*, II-II, q. 83, a. 1 y 2.
104. *II Cor.* 1, 22; 5, 5; *Ef.* 1, 13-14; cfr. *Rom.* 8, 23 (las primicias).
105. *Vraie et fausse Réforme dans l'Église*, p. 479 s.

Por participar la Iglesia en los oficios y en la causalidad de la gracia que Cristo recibió por su unción, resulta que la institución eclesial es un órgano de Dios para la ejecución de su propósito. Éste es el fundamento, en la Iglesia, de los tres «poderes» sagrados (Jerarquía): sacerdotal, real y profético. Dedicaremos la segunda parte de este capítulo y los tres siguientes a precisar esta afirmación. Mediante esos «poderes» participa la Iglesia de la capacidad sagrada por la que Cristo es por antonomasia el instrumento humano de Dios en la realización de su designio: el de hacer del mundo entero un templo y de los hombres un templo comunal. Goza de esos poderes en la medida en que Cristo mismo los ejerció y sigue ejerciéndolos durante este «eón» o tiempo anteparusíaco; es decir, no plenamente, como efecto último que será a su tiempo fruto total del Reino, sino sólo en «misterio», de forma que le ha sido dado únicamente el germen del Reino, las «arras» espirituales y casi exclusivamente interiores de la «herencia de los santos en la luz». Por esto el razonamiento de los medievales, concluyendo de la realeza universal de Cristo una realeza también universal de la Iglesia y, por tanto, una soberanía del Papa sobre lo temporal [106], es radicalmente falso y ¡Dios sabe cuán maléfico!

Quizás puedan distinguirse tres grados o tres zonas en el modo de ejercer la Iglesia sus poderes sagrados de sacerdocio, magisterio y jurisdicción; y esto según una influencia decreciente, de suerte que, en un campo dado, la Iglesia actúe primero con la plenitud de sus tres poderes, luego con dos, finalmente con uno.

Donde hay plena obediencia de fe, es decir, entrada en la Iglesia y sujeción a los «poderes» apostólicos mediante la fe, profesada íntegramente y sancionada por el bautismo, sacramento de la fe, la Iglesia actúa, aparte la oración, con sus tres «poderes»: magisterio, sacerdocio (sacramento, sacramentales), gobierno espiritual. Despliega de esta manera todas sus energías en vistas a la construcción del Reino, al menos de forma espiritual y en germen.

Donde hay alguna obediencia de fe, bien por una orientación hacia la Iglesia (el *voto* de los teólogos), bien una aceptación de su influencia, la Iglesia actúa (aparte siempre la plegaria) sobre los hombres o cosas que no le están plenamente sometidos: los hombres, porque no han recibido el bautismo o, si lo han recibido, se han adherido a sectas disidentes o se han apartado del cristianismo; las cosas, porque la Iglesia no ha recibido la realeza cósmica y temporal de Cristo, por lo que las *cosas* como tales no le están sujetas [107]. La Iglesia, en este caso,

106. Esta manera de razonar puede verse en Gregorio VII, Inocencio IV, en los teólogos curialistas Gil de Roma y Agustín Trionfo. Algo también en L. Veuillot (*L'illusion libérale*, § IX).

107. A excepción, se dirá, de las que son estrictamente necesarias para que pueda

no tiene jurisdicción y, por lo mismo, no puede desplegar aquellas actividades sacerdotales o de magisterio que impliquen autoridad jurisdiccional. En cambio, debe esforzarse al *máximum* por trabajar sacerdotalmente, ofreciendo, santificando, intercediendo, bendiciendo, suscitando y manteniendo miles de obras de misericordia; y mediante el magisterio esclareciendo, advirtiendo, proponiendo, testimoniando... Al contemplar la Iglesia en su vivir es fácil comprobar que busca ardientemente extender su campo de acción; lo busca concretamente, pastoralmente, como su propio objetivo, el de su total ejercicio. Y esto no por prurito de influir (aunque este pecado puede inmiscuirse a veces) sino por lógica profunda de su misión, de lo que es y de lo que implica. Preparación directa del Reino, poseyendo la fuerza del Espíritu Santo, no puede dejar de intentar transformar de verdad el mundo. Pretende, con todas sus fuerzas, reducir el terreno del mal y restaurarlo todo mediante la virtud curativa, elevante, transformante, de los dones de la gracia, de los que ya hemos hablado antes. Hay en esto, al menos en las pequeñas manifestaciones de su sacerdocio y su profetismo, el ejercicio de cierta forma de realeza, no de autoridad y poder — que no tiene —, sino de influencia y de servicio, que responde a su auténtica situación en el mundo. Puede decirse que tiene responsabilidad sin tener propiamente autoridad sobre él.

Diciendo esto, hemos anticipado lo concerniente al dominio de la Iglesia allí donde es desconocida o donde nada se espera de ella. También en este caso tiene una misión, un deber apostólico. Aun trabajando mediante la gracia sacerdotal en sentido amplio, es decir, por la plegaria y la intercesión que todo lo consiguen — «misericordia de Catalina, misericordia de la Iglesia, misericordia del mundo»: tal era la triple petición de Catalina de Siena —, lo propio en este caso es el testimonio y la predicación evangélica, es decir, la forma apostólica o forma misionera de su magisterio. De esta manera obedece la Iglesia el encargo del Señor: «Id, pues, enseñad a todas las gentes...» (*Mt.* 28, 19), «predicad el Evangelio a toda criatura...» (*Mc.* 16, 15) [108]. Que esta actividad sagrada tenga cierto poder universal lo sugiere el último texto mencionado, así como hechos análogos a los de San Francisco predicando a los peces y a los pájaros. Sin embargo, es entre los hombres donde la predicación apostólica, ayudada de la gracia del Espíritu Santo, intenta engendrar la fe.

Por todas estas actividades, la Iglesia merece de verdad el nombre de simiente o célula germinal del Reino, como gustan de llamarle los

existir en el mundo. La propiedad eclesiástica y, hablando canónicamente, el «foro» eclesiástico tiene su fundamento en el poder real de Cristo y en el derecho divino positivo por el que se instituyó la Iglesia.

108. Cfr. *Mt.* 24, 14; 26, 13; *Mc.* 13, 10; *Lc.* 24, 47; *Act.* 1, 8; *Col.* 1, 23; etc.

teólogos de lengua alemana (*Keimzelle*) [109]. La idea es formalmente bíblica [110]. Expresa bien la función propia, positiva y operante de la Iglesia de cara al Reino. Igualmente, cualquier estudio de la noción del Reino de Dios en el Nuevo Testamento conduce a admitir la existencia de una fase terrena y dinámica que corresponde a la Iglesia o al tiempo de la Iglesia.

Sería interesantísimo estudiarlo, no sólo en cuanto es el tiempo del mundo en el que se desarrolla la Iglesia, sino propiamente en cuanto es el tiempo *de la Iglesia,* en el que transcurre su duración temporal y su vida interior propiamente dicha. Se trata más bien de metahistoria que de historia, condicionada por el descubrimiento primario de lo supratemporal y del tiempo humano, gracias a la presencia activa en el ciclo natural de los misterios cristianos que sobrepasan el tiempo. Pero esto daría por resultado una teología de la liturgia o, quizás, un estudio profundo de la Evolución cristiana o de la «dialéctica de lo dado y lo actuado tal como hemos explicado anteriormente.

El Mundo o la Historia. — Pretenden alcanzar la integridad y un estado de síntesis donde se hallen unificadas las contradicciones que actualmente padecemos. Trabajan por el Reino, no tanto bajo el aspecto espiritual y religioso, cuanto por su lado cósmico. El sentido de la Historia, que es el movimiento del Mundo, y el de la Cultura, que es la conquista de la Historia, consiste en perseguir el dominio del bien sobre el mal, de la verdad sobre el error, de la justicia sobre la injusticia, de la vida sobre la muerte, es decir, lo que ya antes hemos llamado estado de integridad. No es sólo por hablar que hemos dicho : la vida sobre la muerte. La ambición humana debe extenderse hasta aquí ; de hecho, su ingenio ha logrado hacer retroceder, en muchos casos, las fronteras de diversos pródromos de la muerte ante la vida. El sentido de la Historia y de la Cultura responden en el fondo a ese empeño hacia un conocimiento y una justicia perfecta, una salud y un dominio total del bien sobre el mal, de la vida sobre la enfermedad y sobre todo lo que procede de la muerte o conduce a ella ; una lucha por el poder y el señorío del espíritu sobre la materia, por la victoria sobre la pesadez, la densidad, la opacidad, el tiempo... El mismo comienzo característico de nuestro estadio terreno representa un esfuerzo hacia la plenitud que sólo en la eternidad alcanzará su plena realización.

Simultáneamente y en la misma curva, la Historia pretende sobre-

109. Del libro de H. ANDRÉ : *Die Kirche als Keimzelle der Weltgöttlichung* (Leipzig, 1920) no conozco más que el título, pero he encontrado con frecuencia expresiones parecidas : «Keimzelle des Gottesreiches» (A. ZECHMEISTER : *Das Herz und das Kommende,* Viena. 1946, p. 109), etc.

110. Cfr. *Sant.* 1, 18 : «Nos ha engendrado por la palabra de verdad a fin de que seamos como las primicias de la creación» ; *Rom.* 8, 19-23 ; etc.

poner las contradicciones y las antinomias sentidas por el hombre como otros tantos límites y absurdos que le hacen sufrir ; ya hemos indicado algunas, como la naturaleza y el espíritu, la persona y el poder civil, las clases y las razas... ¡ Ah, por algo ha sido hecho el hombre a imagen y semejanza de Dios, recibiendo como tal una participación en el gobierno cósmico ! Por eso aspira a realizarlo, a reconquistar lo perdido, a ser uno permaneciendo muchos, lo mismo que Dios.

Es evidente que por esa doble búsqueda de integridad y de comunión más allá de las oposiciones, el mundo tiende inconscientemente a realizar el Reino al menos en su aspecto cósmico y casi profano. Sin embargo, considerando el Reino tal como Dios lo quiere, el esfuerzo del Mundo padece de tres defectos capitales.

1.° Hay en su esfuerzo algo ambivalente y ambiguo. Ambivalente, porque — como ha dicho el P. D. Dubarle [111] — crece al mismo tiempo un mundo pecador y uno rescatado, de suerte que entre los dos se entabla una lucha mucho antes de que, escatológicamente, exista ruptura y separación : de esta manera, de cara al mundo, el pesimismo tiene tanto campo como el optimismo. Ambiguo, porque la misma evolución de los valores auténticos puede dar lugar a desviaciones. Es fácil que el mundo busque su integridad, no sólo por sí mismo sino incluso en sí mismo, olvidando o negando que debe ordenarse necesariamente a Dios. La historia de la cultura moderna es en este punto sumamente instructiva. Está dominada por las diversas formas de inmanentismo y racionalismo. El marxismo es el intento más coherente que jamás haya existido de dar al mundo un sentido puramente inmanente, excluyendo toda trascendencia, buscando la integridad y la superación de las contradicciones al margen de toda referencia a Dios. Incluso las cosas verdaderas y buenas en sí mismas son susceptibles de convertirse en ídolos y campo de elección para el Príncipe de este mundo. Piénsese a qué puede llegar la Patria, la Producción, el Progreso, la Enseñanza, el cuerpo y el Deporte, el bienestar familiar y de cuántas maneras puede llamarse hoy a Egipto, Canaan o Babilonia...

Observemos de paso que si es necesario inquirir un modo de actuar tan puro como posible, a la luz de la Palabra de Dios y de la doctrina de la Iglesia, es también necesario evitar erigirse en juez y justiciero antes de la hora fijada por el Señor. Solamente al fin del período que va de su ascensión a los cielos a su segunda venida, tomará Cristo el harnero y limpiará la era. *Nolite ante tempus judicare,* dice San Pablo : «No queráis juzgar vosotros antes de tiempo, mientras no venga el Señor, que iluminará los escondrijos de las tinieblas y hará manifiestos los propósitos de los corazones y entonces cada uno recibirá de

111. *Optimisme devant ce monde,* París, 1949. Cfr. también W. A. VISSER'T HOOFT : *La royauté de Jésus-Christ,* Ginebra, 1948, p. 131, 137.

Dios su merecido» (*I Cor.* 4, 5). El proverbio portugués que gusta de citar el P. Portal y que Claudel ha puesto como exergo de *Soulier de Satin*, «Dios escribe recto con renglones torcidos», es una magnífica traducción de una de las verdades más profundas de la sabiduría cristiana. Viene a significar que únicamente Cristo tiene el secreto de este mundo ambivalente en que se desenvuelve la historia de la salvación; hay quizás motivo para llorar como hace el apóstol San Juan ante el libro sellado (*Ap.* 5, 1 s.), pero el poder soberano y vencedor del Cordero inmolado se manifiesta precisamente en que sólo Él puede abrir los siete sellos. No podemos saber qué fuerzas de la Historia dejan de trabajar en último término a favor del Reino. Dios, que domina el mundo natural igual que el de la gracia, ha puesto por todas partes semilla que hace concurrir al mismo fin [112]; un día nos maravillaremos sin duda sobremanera al ver cómo el designio de Dios se ha ido realizando en nuestra historia.

2.° El mundo se deja llevar por su instinto de conservación, ignorando que la sabiduría de Dios reside en la cruz. Quisiéramos revestirnos — dice San Pablo — de un cuerpo glorioso por encima de nuestros despojos, sin tener que pasar por la muerte (*II Cor.* 5, 4). Ahora bien, no hay continuidad en esas aspiraciones y esfuerzos del hombre que no puede aceptar ser clavado en la cruz y pasar por la muerte. San Pablo, que acentúa el aspecto de continuidad (cfr. *supra*, n. 10), habla, sin embargo, de dolores de parto [113]. Este aspecto de la cruz no se plantea únicamente al término, donde no será ya objeto de opción, sino cada vez que una nueva porción de la naturaleza ha de someterse a la influencia del cristianismo. No existe vida superior si no es sobre la base de una renuncia o de una muerte; nada de renovación sin desaparecer alguna cosa vieja. Entre la naturaleza y la gracia, el orden de derecho es, sin duda, una armonía: es el querido por el Creador y restaurado por Cristo. Pero este orden de derecho se ve entorpecido por uno de hecho, el pecado y la redención por la cruz. De ahí la tensión inherente al cristianismo y el carácter en cierta manera dialéctico de su programa: «... usando de este mundo como si no se usara...» (*I Cor.* 7, 29-31), «quien pierde su alma la salva...» [114].

112. «In omni loco dominationis tuae, satorem te bonorum semitum...» (oración que seguía a la 8.ª profecía en el oficio del sábado santo).

He aportado algunas precisiones y deducido ciertas consecuencias pastorales de esta doctrina, en *Le prêtre chef de peuple et apôtre* (en *Prêtres diocésains*, febrero, 1949, p. 81-97): cfr. p. 88 s.

113. *Rom.* 8, 14 s.; cfr. *Gal.* 4, 19; *Jn.* 16, 21. También *Isaías*, 66, 7 s. en cuanto a la nueva Jerusalén.

114. *Mt.* 10, 39; *Mc.* 8, 35; *Lc.* 9, 24. — Dentro de esta perspectiva, será útil la lectura de H. M. SCHILLEBEECKX: *Considérations autor du sacrifice d'Abraham*, en *Vie spirit.*, 75 (julio 1946) 45-59.

Esta tensión no puede ser eliminada; cualquier éxito que parezca desplazarla será siempre temporal, parcial y precario. Aunque, con frecuencia, no es el éxito sino el fracaso lo que el hombre conoce. El sacrificio, en nuestra vida personal, tiene entre otras la misión de privarnos de la propia complacencia en nuestras acciones y de tomar los medios cuya ejecución nos interesa y acapara, como el fin. En la escala de la Historia, los obstáculos y los fracasos enseñan al hombre que *la solución* total está sólo en manos de Dios. A la objeción hecha por los paganos, por ejemplo por Celso, o que ellos mismos se formulan: «¿Por qué Cristo vino tan tarde y no inmediatamente después del pecado original?», responden los santos padres: convenía que los hombres experimentaran la necesidad de un Redentor... También nosotros podríamos preguntarnos: ¿Por qué tarda tanto la Parusía? Contestaríamos de inmediato: ante todo, para que el mundo alcance el desarrollo que Dios le ha señalado. Después, para que cobre conciencia, ante el fracaso de sus ensayos y experiencias, de la necesidad de que Cristo vuelva para tenerlo todo: ¡la paz, la vida, la comunión y la luz! Es preciso que el mundo aprenda a decir con la Iglesia y el Espíritu: «Ven» (*Ap.* 22, 16). Explicando de esta manera la tardanza del Señor volvemos a encontrar, asociadas, la vida y la cruz...

3.° Después de cuanto llevamos dicho puede verse el parecido que existe entre nuestra concepción del Reino y el término que asigna el marxismo al proceso de la Historia. Conviene recordar esta constatación al buscar los caracteres y las causas de la incredulidad moderna. Mientras que el pensamiento cristiano — a principios de la edad moderna — perdía algo de vista el sentido escatológico que da a la economía de la salvación, *in Christo et in Ecclesia,* su movimiento y su equilibrio, los hombres comenzaban a descubrir la Historia: no ya como sucesión cronológica de hechos, sino más bien como camino hacia una meta, hacia la Luz, la Razón o el Progreso, como se dirá en el siglo XVIII. Se proponía de esta forma una escatología, o sea, un equivalente de la Religión. Sólo que era una religión del hombre y un Reino del Mundo y de la Historia.

La posición cristiana defiende que el término de integridad y de vida restaurada más allá de las antinomias, estado que responde al aspecto cósmico del Reino, no puede alcanzarse por las solas fuerzas naturales constitutivas del mundo. Es, en efecto, fruto del orden; y el orden viene siempre de arriba, de un principio al que convergen todos los elementos. No existe verdadero orden del mundo si no hay equilibrio *del hombre* en sí mismo; y esto sólo es posible por referencia a Dios, el único que puede procurarlo como un don de su gracia. La naturaleza del hombre y del cosmos, si le incluye, es de tal condición, que sólo puede realizar su programa *integral* cuando Dios «gratuitamente» emprende la tarea:

porque la naturaleza tiene energías suficientes para las propias operaciones, las que responden a su definición escueta; pero cuando dicen relación a algo superior, en donde hallan su plenitud, necesitan fuerzas «de lo alto». Es lo que en teología católica llamamos preternatural o sobrenatural propiamente dicho [115]. No en vano puede fundarse una Apologética en el análisis de lo que el cardenal Dechamps llama «el hecho interior»; lo que esta simple traducción de la necesidad que siente el hombre de que Dios tome por su cuenta y haga crecer (gratuitamente) las posibilidades de realizar *integralmente* la perfeccion que no llega a alcanzar la naturaleza.

De una manera general, el designio de Dios tal como nos lo revela la historia de la salvación, cuyo testimonio principal encontramos en la Sagrada Escritura, parece desarrollarse conforme al siguiente esquema: Dios concede desde arriba y de una forma completamente gratuita la solución que era incapaz de conseguir un esfuerzo iniciado desde abajo, aun con la ayuda de la gracia. Esto sucede no sólo en la vida espiritual de cada persona (el pequeño del que habla Santa Teresa del Niño Jesús: no puede subir los peldaños, pero su padre, al ver sus esfuerzos, lo coge en brazos y de golpe lo coloca en el rellano superior...); existe en toda la economía de salvación. Es como si Dios respondiera por sí mismo cuando los hombres buscan a tientas (*Act.* 17, 27); como si se reuniera un pueblo por medio de la Palabra, aunque en definitiva Israel no puede establecerse como pueblo de Dios sino transformándose en Cuerpo de Cristo merced a la encarnación del Hijo de Dios. Israel sólo podía subir hacia Dios por el camino de la penitencia, cuyo último acto fue el bautismo de Juan; pero Jesús aporta un bautismo en agua y en Espíritu (*Jn.* 1, 26; 3, 5). De modo parecido, los sacrificios ofrecidos por Israel al Señor son sustituidos por el don eucarístico, por el pan bajado del cielo[116]. Lo mismo sucede con el templo (ver volumen *Études conjointes*), con el Reino, a propósito del cual el libro de Daniel enseña que en definitiva Israel no será producto de un esfuerzo humano sino de un don celestial. Lo mismo sucede con Jerusalén — se trata del mismo misterio aunque bajo nombre diferente —, ya que la terrena sólo alcanzará su fin cuando comience la del cielo. El P. Bouyer tiene razón al escribir: «La Esposa del Cordero aparecerá, *bajando del cielo,* al fin de los tiempos. No seremos nosotros quienes presentemos a Dios "la ciudad donde habita la justicia". Vendrá de Él hacia nosotros, totalmente cons-

115. La palabra *gracia* puede incluir los dos (e incluso a veces englobar el acto de la creación) o designar solamente lo «sobrenatural» propiamente dicho.

116. Cfr. a este propósito nuestro artículo *L'eucharistie et l'Église de la nouvelle alliance,* en *Vie spirit.,* 82 (abril 1950), 347-372. — SAN IRENEO muestra la eucaristía como proviniendo de dos actos, uno terreno y otro celestial: *Adv. Haer.* 4, 18, 5 (P. G. 7, 1029); cfr. 5, 2, 3 (col. 1131).

truida»[117]. Pero, ¿quién se atreverá a decir, pese a todo, que el don no tiene aquí ninguna continuidad sustancial con el esfuerzo humano? ¿No hemos dicho que el don es más bien la solución, aportada desde arriba, a la que ya tendía el esfuerzo (dirigido por Quien quería darla), aunque no era capaz de alcanzarla? De ser así, ¿no puede entreverse alguna conciliación e incluso un acercamiento, aunque purificándolas, entre la tesis escatológica y la posición evolucionista-internacionalista? En este sentido concluiremos como el P. Malevez, que aduce a nuestro favor un testimonio precioso[118].

El P. Malevez se refiere a la comparación siguiente:

> Un maestro plantea a un alumno unos cuantos problemas muy difíciles. El alumno no encuentra la solución, aunque se aproxima más o menos multiplicando para ello los intentos. El maestro mismo se los resolverá, pero sólo cuando a fuerza de ejercicios haya desarrollado su espíritu y sus potencias como no hubiera ni podido sospechar de haberlo hecho en seguida. El discípulo estará entonces, en cierta manera, al nivel de la solución; la *recibirá* sólo en cuanto que, gracias a su esfuerzo, ha logrado su medida (*Études,* febrero, 1948, p. 214).

Esta semejanza añade algo más a la idea pedagógica con que los padres del cristianismo antiguo responderían, según el P. Daniélou, a nuestro problema[119]. El tema patrístico era de pedagogía, de bosquejos imposibles de mantener en su realización definitiva, pero que implican etapas necesarias y que únicamente podrían haber sido superados gracias a ellas. Los Padres pretendían de esta manera formular no ya las rela-

117. *Art. cit.* p. 35. — Puede recordarse aquí, con *Ap.* 21, *Flp.* 3, 20-21.

118. *Deux théologies cathol. de l'Histoire,* refiriéndose a mi artículo de *Études* febrero 1948: «El P. Congar parece inclinarse a su parte (se trata del P. Daniélou, profesando la "teología escatológica", "aunque con más medida" que el P. Bouyer) no sin dar una sustancial satisfacción a la otra parte» (p 226). «Limitémonos a indicar la vía en la que creemos se debería caminar: vía media donde una y otra teología hallarían su puesto. Es sugerida en términos felices por el P. Congar en una especie de prólogo...» (p 238).

En su artículo publicado en la *Nouv. Rev. Théol.* (marzo 1949) sobre *La vision chrétienne de l'histoire. II. Dans la théologie catholique,* el P. Malevez compara mi postura con la de Barth en razón principalmente de esta frase sacada del citado artículo de *Études*: «Ni el mundo ni la Iglesia lo realizan hablando con propiedad (el Reino de Dios). Nos es dado de lo alto. Es Cristo quien lo constituirá con *su* poder.» Aprovecho la ocasión para precisar el sentido de esta proposición, aunque ya debe quedar clara por todo lo dicho en las páginas que preceden. No hay dificultad en lo que atañe al mundo. En cuanto a la Iglesia, entiendo que tiene un valor de continuidad y de preparación directa del Reino merced a los poderes sagrados y a los dones espirituales que ha recibido, pero que no le ha sido comunicada la autoridad soberana y universal de Cristo, el único que, por dominar a la vez el mundo de la naturaleza y el de la gracia, realizará el Reino que unificará a los dos.

119. El P. Daniélou ha citado en este sentido un hermoso texto de San Ireneo (*Adv. Her.* V, 2, 3; P. G. 7, 1127), pero este texto no tiene el sentido que le atribuye

ciones del obrar del mundo con la realidad escatológica, sino la del Antiguo Testamento respecto de la verdad alcanzada en Cristo. Y es esta referencia de anuncio y prefiguración de la auténtica realidad lo que el P. Daniélou transpone a nuestro problema [120]. Es verdad que se da cierta analogía entre la relación del Antiguo Testamento al Evangelio y la de la Iglesia al Reino; pero, ¿hay algo más que analogía? La relación de las realidades, no sólo de Iglesia, sino del mundo, al Reino, ¿no es, bajo el régimen de la nueva y definitiva Disposición, nada más y un poco más que una relación profética y de prefiguración?

Personalmente, completaríamos, o al menos explicaríamos, esta forma de ver las cosas diciendo que el fruto de los intentos humanos y la sustancia positiva de sus bosquejos son asumidos y le son devueltos en el don gratuito final. Algo así como si el maestro que ha encargado un borrador a los alumnos, lo toma por su cuenta, lo transfigura completamente, pero asumiendo siempre en su trabajo lo que una mano inhábil había luchado por esquematizar. Dios lo dará todo desde el cielo, y, ciertamente, todo nuevo, pero su voluntad es que hayamos cooperado antes

o al menos no puede aplicarse exactamente a nuestro problema. Pertenece a un pasaje en el que Ireneo deduce nuestra resurrección de la Eucaristía, y dice: «De la misma manera que la vida y el grano de trigo dan su fruto en tiempo oportuno, gracias al espíritu de Dios, no sin antes marchitarse o morir; y que el fruto, elaborado por la sabiduría humana sirve para su uso y luego, por la aplicación de la palabra de Dios, se convierte eucarísticamente en cuerpo y sangre de Cristo: así también nuestros cuerpos resucitarán...) (Obsérvese de paso el testimonio que da de la consagración eucarística por la recepción *de la palabra* de Dios.)

En la *Vie spirit.*, marzo 1948, el P. Daniélou remite a ORÍGENES: In Lev. hom. X, n. 1 (P. G. 12, 525-526). Orígenes demuestra ahí que las observancias mosaicas han dejado de obligar porque cuanto Moisés había anunciado en profecías y figuras ha tenido ya cumplimiento: así el templo, el altar, los sacrificios...

En la *Homélie sur la pâque*, de MELITÓN DE SARDES, la homilía cristiana más antigua que poseemos sobre este tema, traducida por el P. Daniélou, ibid p. 264 s., queriendo precisar el papel de la pascua judía, abolida ahora, de cara a la pascua definitiva y escatológica, Melitón la compara al bosquejo que hace un escultor y que destruye luego de construir la estatua.

Otros textos análogos: SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA: *De adoratione*, 1, 1 (P. G. 68, 140-141; PROCLO DE CONSTANTINOPLA: *Disc. 14* (P. G. 65, 797); SAN AGUSTÍN: *Mai Sermo 158* (ed. MORIN, p. 381): citados por H. DE LUBAC: *Histoire et Esprit*, p. 256, n. 59. — Véase SAN JUAN CRISÓSTOMO: *Hom 10 in Philip.*, n. 2 (P. G. 62, 257) a propósito de la circuncisión del corazón: «Mientras no llega la verdad, el «tipo» recibe el nombre de la cosa; la pierde cuando la realidad ha llegado. Algo parecido pasa con un retrato, por ejemplo el de un rey. El artista comienza haciendo un bosquejo; mientras no pone los colores no decimos que sea el rey; cuando los colores están puestos, el bosquejo, recubierto por ellos, ha desaparecido. Y entonces decimos: es el rey.» — Estos textos y la comparación que ponen en juego tienen un gran valor intrínseco, pero se trata siempre en el contexto de las relaciones entre la Ley y Cristo, entre el Antiguo Testamento y el Evangelio.

120. *Christianisme et Histoire*, en *Études*, 254 (septiembre 1947) 166-184; cfr. p. 172; *Perspectives eschatologiques. Autour d'un problème d'exégèse. Ibid.*, 264 (marzo 1950) 359-368; cfr. p. 360-361.

con eficiencia. ¿En qué consiste esta colaboración humana y qué cosas serán asumidas en el Reino?

Ante todo, sin duda, todo el orden de la caridad de la que dice San Pablo que permanecerá (*I Cor.* 13, 8). Esto no ofrece dificultad alguna.

Luego, toda la obra terrena, y esto de dos maneras: 1.ª, en cuanto prepara la materia para el Reino; 2.ª, en cuanto se desvive por la integridad y la unidad. Algo hemos dicho ya respecto del segundo punto, viendo como lo bueno del empeño humano será asumido y consumado en la solución final. Lo que hace falta explicar es lo primero.

No se trata tan sólo de una multiplicación numérica de hombres. No hay que imaginar tampoco que nuestras construcciones y nuestras maquinarias, quiero decir las culturas e instituciones humanas, serán trasladadas como tales al Reino de Dios. Por una parte, en efecto, las únicas organizaciones humanas que sabemos permanecerán en el cielo, si bien de muy diferente manera, son la unión conyugal y la Iglesia; es seguro que las patrias sólo subsistiran en quienes las amaron cristianamente. Por otra, la Iglesia y el matrimonio principalmente perdurarán sólo a precio de profundas transformaciones (en lo que atañe a este último cfr. *Mt.* 22, 23-30; *Mc.* 12, 18-25). No se piensa aquí en las *cosas* como tales, sino en su relación al hombre, en lo que tienen de auténticamente humano o humanizado en el hombre y, por tanto, de espiritualizado en el cosmos. Pensamos en lo que en otra parte [121] hemos demostrado corresponder a una noción cualitativa de la catolicidad de la Iglesia o, si se quiere, a su causa material. Es necesaria la obra del mundo a fin de que la primera creación y sobre todo el hombre, que es su centro, desplieguen cuantas posibilidades mantienen ocultas y que están llamadas a someterse a Cristo como a nuevo jefe.

La cristiandad medieval, la que J. Maritain llama sacral, y que nosotros denominaríamos, menos poéticamente aunque con más precisión, hierocrática y jurisdiccional, representa una tentativa a todas luces grandiosa de realizar sobre la tierra una especie de reino de Dios. Israel mismo había ya procurado instaurar el reino de Dios en medio de la vida profana. De hecho, los cristianos de la Edad Media se refugian en el Antiguo Testamento. Casi lograron un Reino de Dios sobre la tierra, un dominio de lo espiritual sobre lo temporal, de la gracia sobre la naturaleza; consiguieron, en cuanto es posible, la unión de dos mundos en un solo orden, lo cual es característico del Reino. Durante la época carolingia, por ejemplo, no había en Occidente una Iglesia y un Mundo, no había nada fuera de la Iglesia: el universo se construía según la Iglesia y *en la Iglesia* [122].

121. *Chrétiens désunis*, París, 1937, cap. 3.

122. Solamente dos testimonios muy significativos: *a*) Mientras que el famoso texto de Gelasio, del año 494, dice «duo sunt quibus principaliter mundus hic regi-

Habría mucho que decir a propósito de esta cristiandad. El hecho de que el mundo esté (como principio) absorbido en la Iglesia, sujeto a sus leyes propias, ¿no desemboca en un desconocimiento de la profanidad de lo que es profano?; y el no mirar más que la subordinación al fin último — punto de vista normal para los clérigos — ¿no conduce a ignorar el orden de las causas segundas, de las causas propias e inmediatas de las cosas? Recuérdese lo dicho al final del primer capítulo. La unidad entre lo temporal y lo espiritual lograda por el dominio de éste sobre aquél bajo un régimen religioso como fue, en líneas generales, el de la Cristiandad medieval, es en cierta manera prematuro y obtenido con excesiva rapidez. Las realidades terrenas apenas eran valoradas sino en cuanto servían a la actividad sagrada de la Iglesia, nunca en su propia verdad y eficiencia; jamás fueron tomadas con seriedad, ni recibieron toda la atención debida, ni alcanzaron el desarrollo que por sí mismas reclaman. La verdad de la creación primera se abisma demasiado rápido en la segunda, la de la gracia; podría preguntarse si en estas condiciones puede la segunda creación desplegar toda su eficacia (valor cósmico del tema de la «recapitalización»). Es preciso una devolución de lo profano a lo que en la economía presente pertenece al mundo para que, en esta perspectiva, el mundo pueda llegar al Reino completamente transformado y evolucionado. Sin esto, permanecerá infantil y larval al abrazo del Espíritu [123].

tur», los teólogos y los hombres de Iglesia citan, desde la época carolingia, bajo esta forma: «quibus Eccesia regitur»: así lo hacen el sínodo de París del año 829, Hincmaro, Hugo de San Víctor, San Bernardo, Inocencio III, Bonifacio VIII, etc. — *b*) OTTO DE FREISING escribía a mediados del siglo XII en su *Chronicon*: «Puesto que desde entonces (el reinado de Constantino) no sólo todos los hombres, sino todos los emperadores, salvo excepciones, fueron católicos, me parece haber escrito la historia, no de dos ciudades, sino en realidad de una sola, que llamo Iglesia...» (citado por E. GILSON: *Dante et la Philosophie*, París, 1939, p. 203).

123. Ofrecemos dos ilustraciones de estas ideas, tomada una de la historia o de la economía del plan divino, y otra de la experiencia sacerdotal. *a*) Israel tuvo una vocación netamente religiosa, independientemente de todo valor cultural, campo en el que fue muy pobre. Si el Mesías hubiera realizado inmediatamente el Reino no habría habido desarrollo ni asunción de evoluciones históricas. Pero entre Israel y el Reino está la Iglesia constituida por el envío de los «apóstoles» a las «Naciones» (cfr. E. PETERSON: *Die Kirche*). El plan divino implica un estadio «Iglesia», esencialmente correlativo a la realidad «Naciones» y a la evolución del «Mundo». Jesús es así «heredero de las Naciones» y de todas las cosas» (cfr. *Sal.* 2, 8; *Heb.* 1, 2). Es la idea de la «recapitulación»: cfr. *supra*, n. 15 y 85. Es también en la liturgia el sentido (o uno de los sentidos profundos) de la fiesta de la Epifanía.

b) Hombres experimentados sostienen que niños educados para el sacerdocio, en una escuela apostólica o en un seminario menor de tipo rígidamente clerical, carecen como soporte de su sacerdocio de un desarrollo humano que solamente podrían haber adquirido por un cultivo de las cosas humanas *por sí mismas*. Con frecuencia, los sacerdotes más eficaces son aquellos que antes de su formación clerical cursaron estudios profanos o ejercido actividades humanas.

En cuanto la obra terrena prepara la materia total del Reino, es poco deseable una Cristiandad de tipo sacral o hierocrático. En cambio, el establecimiento de *una cierta* Cristiandad, es decir, de una influencia de lo espiritual sobre lo profano, aparece como necesario en cuanto que la obra terrena se esfuerza fundamentalmente por la plenitud y la unidad. Decimos necesario: primero porque, como ya hemos visto, el mundo no puede conseguir de verdad la unión y la integridad si no es por el Espíritu Santo; necesario, además, concretamente, porque una dualidad de pura separación es totalmente contraria a las exigencias del cristianismo en el corazón de los hombres. El fiel, inmerso en el mundo, no puede dejar de buscar la armonía entre las dos ciudades a las que pertenece; y no puede dejar de trabajar por conseguir la transformación del mundo hasta cierto grado. Esto no es sólo un imperativo del amor que le anima, sino también una conclusión de lo que le enseña la experiencia acerca de la presión social y la limitación de las orientaciones morales y religiosas a causa del medio ambiente. Consciente de los derechos de Dios sobre todas las cosas, y del deber que le incumbe de trabajar según sus medios por la extensión del reino de Cristo, ¿no debe el fiel cristiano luchar por propagar ese reinado hasta en las mismas instituciones y realidades temporales? En la ciudad terrena, como en todas partes, el cristiano debe actuar según lo que es, es decir, en cristiano. No puede dejar de comprometer sus energías cristianas.

Ahora bien, si la lealtad hacia Aquel a quien entregó su fe exige todo esto, la fidelidad a las cosas creadas implica que respete enteramente su verdad. En el mundo en que hemos entrado, el cual ha superado toda cristiandad de tipo medieval, el cristiano está llamado a vivir — en una tensión para cuyo desenlace no hay fórmulas hechas — una doble lealtad, a Dios y al mundo. No se ha podido tener pleno conocimiento sobre las dimensiones y exigencias de la profanidad de las cosas y sobre la nobleza a ellas debida, más que al término de la Cristiandad sacral, con su estatuto monástico y clerical. El peligro estaría ahora en no ver más que lo característico de la naturaleza en las cosas profanas, en quedarnos en la técnica y olvidar la sabiduría que, respetando la verdad propia de cada realidad, debe ordenarlo y jerarquizarlo todo en dependencia del Principio supremo. Respetar el Principio como principio y los elementos como elementos, cada uno según su verdad, tal es la doctrina providencial del tomismo como decíamos al acabar el capítulo primero. El reconocimiento a la verdad de las cosas es, por lo demás, exigido tanto por el amor de Dios como por el amor de los hombres. Por el amor de los hombres porque, en un mundo laicizado, donde ya no hay unanimidad en mate-

Acerca de cómo las cosas no pueden servir de verdad a Dios si antes no son auténticamente ellas mismas, citamos en los capítulos 8 y 9 el pasaje denso de GILSON: *L'intelligence au service de Christ-Roi.*

ria de fe religiosa, sólo basados en ese respeto pueden los hombres tener comunicación y trabajar unidos. Por el amor de Dios, porque la primera condición para que las cosas rindan homenaje y sirvan a su realeza consiste en que existan y sean realizadas tan plena y puramente como sea posible cada una según su propia naturaleza.

* * *

Al finalizar este capítulo intentaremos, a la luz del conjunto, hacernos una idea del papel de los laicos en la Iglesia y en el mundo respecto al Reino de Dios. Al terminar esta primera parte, haremos nuestra, quizás modificándola un poco, una imagen muy expresiva propuesta, independientemente, por dos autores protestantes [124]. La Iglesia, decían, es el *Maquis* del mundo. Esta imagen, como la de M. O. Cullmann sobre la batalla decisiva y el día V, son demasiado elocuentes para que no aceptemos el riesgo, inherente a todo intento de actualización, de una pequeña trivialidad.

La batalla decisiva ya ha tenido lugar; Cristo es el vencedor, pero la lucha se prolonga; el enemigo ocupa el país, todavía con la fuerza suficiente para hacer daño. En el territorio ocupado, quizás todos esperan confusamente la liberación, pero muchos se acomodan, contentándose con vivir lo mejor posible en las condiciones presentes. Otros aceptan *el Maquis*. No reconocen la soberanía del ocupante, sino que se unen con toda su fe y su esperanza al poder, todavía lejano, conseguido por una victoria poco brillante, pero en realidad decisiva. El libertador reina sobre estos hombres, los cuales, preparando la liberación para ellos y para todos, viven ya espiritualmente en la libertad, aunque se vean oprimidos y combatidos. Cuando llegue la liberación total, ésta se deberá en definitiva a algo exterior, a un desembarco, a una «parusía» del Vencedor, pero también al *Maquis*. El trabajo de éste será asumido con poder y, aunque no hubiera logrado nada, será elemento integral de la victoria.

Si incluso en el seno de la opresión fueron proyectados o intentados nuevos bosquejos de orden, el que se compruebe ser válido integrará también el régimen victorioso, y los mejores artesanos se asociarán al

124. J. J. VON ALLMEN: *L'Église ou le maquis du monde*, en *In Extremis*, 1945, n. 7-8; R. DE PUY: *L'Église, maquis du monde*, en *Le Semeur*, 1945, n. 8-9. — Véanse estas palabras expresivas del antiguo comunista italiano A. ROSSI, convertido al catolicismo: «Todo verdadero comunista se considera desde el primer momento como ciudadano de otra patria, sujeto a sus leyes, aun cuando debe esperar el momento de imponerlas a las otras» *(Le parti communiste en action)*. No es esta la situación del cristiano, puesto que su otra y verdadera patria no es terrena, ni entra en competición con su patria carnal *en el mismo plano*, y, por lo tanto, no le impone una traición, puesto que es sobrenatural.

reino del Libertador. En este aspecto, la imagen de la Iglesia-*Maquis* del mundo no es totalmente exacta. El *Maquis* se retira de la sociedad y no colabora, ni con el poder ocupante, ni con las estructuras que precariamente quedan en pie del país ocupado. Más que *Maquis* del Mundo, convendría decir: Resistencia en el Mundo; mezclada con la multitud de los indiferentes, de las buenas gentes, mezclada con los mismos «colaboracionistas», pero trabajando, dentro del Mundo, para su liberación por Jesucristo. Situación incómoda, que da a veces a sus actividades un carácter ambiguo. ¡Ah! ¡Se necesita ser puro y afirmarse continuamente en la fe para cumplir el programa de una acción cristiana en el Mundo!

JERARQUÍA Y PUEBLO FIEL

La explicación que se va a proponer ahora será dilucidada y más cuidadosamente elaborada en los cinco capítulos siguientes. Serán inevitables ciertas repeticiones. No obstante, es necesario, para acabar de definir el papel *del laicado,* presentar aquí una visión de conjunto sobre la respectiva situación, en la Iglesia, del orden o función laica i del orden o función jerárquica, reservándonos hablar, en el vol. *Études conjointes,* del emplazamiento de los laicos religiosos: a diferencia de los religiosos laicos, tales como los hermanos laicos, coadjutores de órdenes, o miembros de congregaciones no clericales (Hermanos de las Escuelas Cristianas, la mayor parte de los Hermanos de San Juan de Dios o de los Hermanitos de Jesús), continúan perteneciendo al estado laico y cumplen su función laica, porque viven en el mundo y obran en él, pero su caso no afecta en lo esencial a la estructura de la Iglesia en cuanto a la distinción fundamental entre orden o función laica y orden o función jerárquica.

La circunstancia de intermedio, característica de la Iglesia, nos permitirá comprender la situación y el papel respectivo del laicado y de la Jerarquía. Esta misma circunstancia intermedia se debe a que la obra de Dios está a la vez hecha y por hacer, puesto que, en Jesucristo, se nos da toda su substancia y, sin embargo, somos nosotros quienes debemos realizarla. Cristo es, por Sí mismo, el Templo y el Reino [125], y sin embargo es necesario que seamos Templo y Reino en Él; o, lo que es igual, que Él llegue a serlo en nosotros, aunque no sin haber *hecho*

125. En cuanto al Templo, cfr. *Jn.* 2, 19-21. En cuanto al Reino, los exegetas están de acuerdo en pensar que la palabra de Orígenes por la que Cristo mismo es el Reino, *αὐτοβασιλεία* (*In Mt.* tom. XIV, 7, sobre *Mt.* 1, 18, 23) traduce exactamente los datos evangélicos donde lo referente al Reino y lo referente a Jesús son objeto de idénticas afirmaciones. Cfr., por ejemplo, en *Wörterbuch* de KITTEL, art. *βασιλεία*, t. I p. 509 s.; art. Εὐαγγέλιον t. II, p. 775, art. Ἐκκλησία t. III, p. 525; t. A. M. HUNTER: *The Message of the N. T.,* t. 7. Filadelfia, 1944, p. 19, 56; etc...

personalmente lo que nos haya *concedido* poder hacer [126]. Él es nuestra plenitud, de la que depende nuestra existencia espiritual, pero nosotros somos a la vez su plenitud, en la cual y por la cual debe ser Él completado [127].

Digamos en términos equivalentes: Jesucristo es el Templo y el Reino, primero Él solo, luego lo será con nosotros, en quienes y, no vacilamos en decirlo, por quienes alcanzará todas las dimensiones.

Así, la postura del cristiano puede considerarse, bien en relación a la plenitud de la Pascua de la que debe recibirlo todo, bien a la de la Parusía, a la que debe aportar algo. En cuanto a la plenitud pascual necesitamos recibirlo todo de Cristo en su encarnación histórica, sus *acta et passa pro nobis,* como de un manantial de santidad constituido al margen de nosotros en un determinado momento de la historia. Antes de ser la comunidad de hombres viviendo la verdad y la gracia de Cristo, la Iglesia es el conjunto de medios que nos conducen al manantial. Aquí se sitúa la función de la Jerarquía apostólica. En cuanto a la plenitud parusíaca, suponiendo los dones recibidos, es necesario llevar hacia Dios, en Cristo, las pobres riquezas de la creación y de nuestra libre cooperación, o, si se quiere, el producto de los talentos dados por Dios, los intereses de su capital. En esto, la función laica contribuye activamente a la edificación del Templo.

Veamos, uno tras otro, estos aspectos orgánicamente ligados.

Papel de la Jerarquía en orden a la plenitud pascual

Uno de los secretos para una eclesiología católica consiste en saber que la Iglesia, la misma Iglesia, es al mismo tiempo comunión con Dios por Cristo, y medio de procurar esta comunión.

En cuanto es comunión ya realizada, subsistirá para siempre en el cielo; lo cual permite afirmar que existe un solo cuerpo de Cristo, una sola Iglesia de Dios, aunque bajo dos estados diferentes, aquí de peregrinación y de lucha, allí de gozo y de gloria. En cuanto es medio de conseguir la comunión, representa la parte de su condición terrena y desaparecerá cuando Cristo devuelva el Reino a su Padre a fin de que Dios sea todo en todos. Son las realidades constitutivas de la constitución eclesiástica (*Heilsanstalt* de los teólogos alemanes) lo que hay que conducir, según la tradición, hasta el depósito de la fe y de los sacra-

126. Hemos hablado ya más de una vez acerca de esta «dialéctica del dato y del obrar»; cfr. *Chrétiens désunis,* 1937, p. 86, n. 2, 119, 130, *Esquisses du mystère de l'Eglise,* 1941, p. 26, 29-30 (redacción de 1937); *Sacerdoce et laïcat dans l'Église,* en *Vie Intell.,* diciembre 1946, p. 11; etc.

127. Principales referencias: de un lado, *Jn.* I, 24; *Col.* 1, 19; 2, 9. De otro *Ef.* 1, 23; 4, 13; *Col.* 1, 24.

mentos, con los poderes apostólicos correspondientes [128]. La eclesiología de los Padres, que en definitiva es la de San Agustín y la escolástica occidental, concibe esencialmente la Iglesia como una comunión con las realidades eclesiales, en Cristo, mediante los sacramentos, la predicación, el ministerio visible y la autoridad procedente de los apóstoles [129]. Podrían tomarse en este sentido las categorías agustinianas, *communio sanctorum, communio sacramentorum,* pero quizá el mejor instrumento de formulación sería aquel principio que hallaron los teólogos medievales en San Agustín, que ha llegado a ser clásico en Occidente, a saber *res* y *sacramentum* [130].

El *sacramentum* es el rito sacrametnal, el signo exterior, la institución visible; la *res* es el fruto espiritual que el sacramento produce de una manera misteriosa. Así, la Iglesia, como Cuerpo de Cristo, es la realidad en la que Él toma parte para obrar y vivir; en cuanto institución, es la forma visible de su actividad; como comunión, la forma visible de su vida.

A estos dos aspectos coexistentes en la Iglesia responden dos participaciones distintas de las energías mesiánicas asignadas anteriormente a la tres funciones de sacerdote, rey y profeta. Como pura comunión de vida, las funciones real, sacerdotal y profética existen en ella *como forma o dignidad de vida,* calificando a todos los miembros. En cuanto es institución y medio de gracia, las tres funciones clasifican algunos miembros dándoles un cargo o un ministerio en beneficio de los demás, existiendo en ella *como poderes,* es decir, como medios eficaces para procurar o promover la vida del Cuerpo. No será difícil relacionar esta doble faceta con la doble unión que Cristo tiene con su Cuerpo, la Iglesia, en el Evangelio y las Epístolas; Jesús tiene, con su Cuerpo, una relación de poder y otra de vida; es su cabeza y es su vida inmanente también en la Iglesia, en concreto en el punto que tratamos.

Se podría comparar la Iglesia a un edificio en construcción, entendiendo, si se quiere, que este edificio es un templo, una iglesia. El mundo es la cantera que suministra las piedras. Hace falta una amalgama de cosas para transformar las piedras del estado bruto en que se hallan en

128. No podemos aquí ni esquematizar una teología de estas cosas: sería como redactar un tratado de la Iglesia. Pueden verse muchas precisiones en los tres capítulos siguientes. Nos gusta relacionar los elementos de la institución eclesial con el texto sobrecogedor de *Act.* 2, 42: cfr. *Esquisses,* p. 35 s.

129. Cfr., por ejemplo, D. STONE: *The Christian Church,* ed. 3, Londres, 1915, p. 105-115, 124-130, 214. Stone no me seguiría completamente en cuanto a San Agustín (cfr. p. 111-115, 127, 214), menos aún sin duda en cuanto a la escolástica.

130. Para San Agustín, Cristo es la *res* de todos los *sacramenta*; no traspone sus categorías a la eficacia de los ritos propiamente sacramentales: cfr. H. M. FÉRET: *Sacramentum, res, dans la langue théologique de S. Augustin,* en *Rev. Sc. philos. théol.* 29 (1940) 218-243.

la cantera, al estado de construcción acabada: picos, medios de transporte, andamios, grúas, escaleras y, además, la dirección de los arquitectos y obreros que no regatean esfuerzos. Cuando el edificio se concluye, cuando las piedras se han transformado de cantera en iglesia según el plan y las dimensiones previstas, desaparece todo el andamiaje innecesario y los obreros descansan. En el estado consumado y definitivo del Cuerpo de Cristo, es decir, en el cielo, ya no habrá ni mediación jerárquica, ni magisterio de fe, ni poder de gobierno, ni «dogma», ni ley, ni sacramento. Porque Dios será «todo en todos» (*I Cor.* 15, 28). No habrá nada exterior para el hombre salvado y regenerado, nada del complejo de la Iglesia terrena con su jerarquía, templo y poderes, su aspecto de ley y de sinagoga, cosas todas pertenecientes a un tiempo en que todavía hay parte de espera, de movimiento, en que el *sacramentum* no se ha transformado por completo en *res*. O al menos, de haber alguna manifestación externa de las realidades espirituales, no será para producirlas mediante un movimiento de fuera adentro, haciendo depender su misma existencia de algo exterior; será por redundancia, como desbordamiento y resplandor, o si se quiere, a modo de ostentación y elemento de gloria [131], es decir, por un movimiento de dentro afuera que no se opone en absoluto a la integridad perfecta de la verdad y de la vida. Por esto San Juan describe así la Jerusalén de arriba, la que es totalmente libre (*Gal.* 4, 26): «Templo no vi en ella, pues el Señor, Dios todopoderoso, con el Cordero, era su templo. La ciudad no había menester de sol ni de luna que se iluminase, porque la gloria de Dios la iluminaba, y su lumbrera era el Cordero» (*Ap.* 21, 22-23; cfr. 22, 3-5). Asistimos a la plena realización de las promesas mesiánicas (*Is.* 60, 19) y los frutos de la nueva alianza anunciada por Jeremías: «Pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón...

131. Creemos, pues, que el sacerdocio jerárquico o sacramental permanece en el cielo como dignidad, como configuración especial de Cristo y como «aureola». Por eso la liturgia distingue en el honor que rinde a los miembros de Cristo, los simples «confesores» y los «confesores *pontífices*».

La teología que exponemos aquí, a saber, que en el cielo no habrá más jerarquía que la santidad, y que el aparato eclesial de poderes y medios exteriores desaparecerán, es clásica en los Padres y en teología. Cfr. por ejemplo H. DE LUBAC: *Corpus mysticum*, París, 1944, p. 227 s.; para Santo TOMÁS, cfr. *IV Sent.* d. 24, q. 1, a. 1 qa. 1, ad 3; *Suma Teológica* III, q. 61, a. 4, ad 1; q. 63, a. 1, ad. 1; a. 3, ad 3; a. 5, ad 3. Cfr. GIL DE ROMA: *De ecclesiast. potest.* II, c. 13 (ed. SCHOLZ, p. 121). Y, en fin, los textos de CAYETANO: «Puesto que en la patria no habrá ni sacrificios, ni templo, conforme lo dicho en el *Ap.* 21, 22, "pero Templo no vi en ella", nuestro texto (=*Ap.* 1, 6; "y nos ha hecho un reino y sacerdotes de Dios, su Padre") no hace mención de una *acción* sacerdotal en la perspectiva del porvenir, aun cuando la *dignidad* sacerdotal permanezca para siempre» *(Jentaculum tertium. De Sacerdotio)*. «Toda la finalidad de la Iglesia es engendrar, nutrir y proteger la fe (se entiende la fe viva); todo lo demás está destinado a ser atado en gavillas y arrojado al fuego» (*Mt.* 13, 30) *Comm. in I-II*, q. 33, a. 4, n. 2.

No tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse unos a otros, diciendo: "Conoced a Yavé", sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes» (*Jer.* 8, 33-34; cfr. *Heb.* 8, 10-11).

Pero la Jerusalén terrena no es más que el inicio, que sólo tiene las arras de la segunda; mientras está en vías de realizarse y los hombres marchan hacia Dios, implica una parte de exterioridad y, en este sentido, de «ley» (aunque esta palabra no carece de dificultades ante ciertos pasajes de la Epístola a los Gálatas). El principio metafísico que tiene aquí su aplicación es éste: en tanto la acción no se identifique con su norma ha de haber una regla exterior para obrar; ha de existir una ley o pedagogía, mientras el bien no sea plenamente interior a la libertad; una enseñanza, en tanto la verdad no habite por completo en el espíritu; alimento externo, si la vida no brota como manantial del viviente mismo. Teológica y cristianamente hablando, no hacemos más que traducir aquí el plan de Dios, la ley de la Economía salvífica. Para llegar al término de su proyecto, que es ser «todo en todos», para hacer de la creación su templo y de los hombres los asociados de su vida, Dios ha escogido un medio en nuestro mundo; con más precisión: *en el seno de la naturaleza humana,* por la Encarnación. Desde el principio, pone junto a la unidad de comunión que debemos tener con Él, el medio de realizarla: la mediación de Jesucristo (*I Tim.* 21, 5). Así, al comunicarnos su Vida, Dios no obra *a su manera* para Él, sino según *nuestro modo, para nosotros.* Nada nos será dado de la realidad final de la vida divina, sino por el *sacramentum humanitatis (Christi):* Nada habrá en la omega que no venga del alfa, es decir, de lo que Cristo ha sido, ha hecho y ha sufrido por nosotros en su Encarnación [132].

Esta economía, esta lógica, continuará hasta que Cristo haya entregado todas las cosas al Padre en un *"consummatum est",* del cual, el de la Cruz, pronunciado solitariamente, es tan sólo el *"sacramento"*; únicamente entonces Dios será de verdad «todo en todos»; solamente

132. En su acertado trabajo *Mystique, essai sur l'histoire d'un mot* (*Vie spirit.*, Supl. mayo 1949, p. 3-23) el P. L. BOUYER ha demostrado: 1.º, que los Padres llaman «místico» a todo lo que se relaciona con la consumación del designio escondido de Dios; 2.º, este designio y, por tanto, toda «mística» depende de Cristo. No habrá nada en el *eschalon* que no provenga del *hapax* de Cristo encarnado. Esto explica el valor que los católicos atribuyen a la Iglesia histórica, de lo cual se extrañan los protestantes; y es que ella es el lazo entre la raíz y el fruto, entre Cristo (solo) A y Cristo (con nosotros) como Ω.

Permítasenos remitir para todo este apartado a otros trabajos sobre Dios siguiendo nuestro modo: *Chrétiens désunis,* c. 2, p. 78 s. — Acerca de cómo se relaciona todo con la Encarnación histórica, cfr. *infra* n. 134 y SANTO TOMÁS: *Suma Teológica,* I-II, q. 108, a. 1.

entonces cesará el régimen de mediación al que estaremos sometidos mientras dure la noche, *donec auferetur luna* [133].

La Iglesia, como institución, no tiene más sentido que el de perpetuar este régimen. (¿No se la compara en el simbolismo tradicional precisamente a la luna?) De hecho, quienes desconocen en la Iglesia la estructura, desconocen también la permanencia de cierto modo exterior o de «ley», en virtud de idéntica posición social. Por lo mismo, ignoran la raíz del hecho jerárquico, que es, en suma, un aspecto de la Iglesia como institución de la economía presente.

Los protestantes, en concreto, creen y dicen que la jerarquía y los sacramentos, tal como los concibe la Iglesia Católica, representan tantas mediaciones humanas que oscurecen la única verdadera de Cristo afirmada por San Pablo. Como veremos, esto equivale a no entender en absoluto el sentido de la jerarquía; pero significa también, así lo pensamos, desconocer el papel exacto de la Encarnación y de la mediación humana de Cristo. Queriendo hacer depender la salvación exclusivamente de un acto de Dios, los reformadores parecen haber unido la Iglesia, de un modo inmediato, y en cierta manera vertical, al «Cristo del Cielo», sin comprender hasta qué punto procedía todo de las *acta et passa Christi in carne,* de la Encarnación y del Calvario históricos, por una continuidad de «sacramentos» en los que se prolonga la mediación de Jesucristo hombre: como dice San Agustín, cuanto bebamos, hasta el reino de Dios, brota del costado herido de Cristo [134]. Entendiendo por «Iglesia» el conjunto de los que han sido objeto del acto de gracia divina, antes explicado, la teología protestante ve en las iglesias empíricas, terrenas, asambleas de hechura humana, y, en los ministros que en ella actúan, una delegación de la comunidad de fieles. Este último error ha sido compartido por otros herejes. Hemos visto en el capítulo precedente como el desconocimiento de la jerarquía en las teorías representativas había conducido, por reacción, a acentuarla fuertemente en la teología católica.

El sentido profundo del hecho jerárquico está ligado al régimen del pueblo de Dios en la nueva y definitiva alianza, aunque anterior a la Parusía: régimen en el que el cuerpo debe constituirse progresivamente en el Cielo, donde está su Cabeza, recibiendo la plenitud de gracia y de verdad que se nos ha dado en Jesucristo. El que esta gracia

133. Sobre este tema de eclesiología simbólica, véase H. RAHNER: *"Mysterium lunae". Eine Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit,* en *Zeitsch. f. Kathol. Theol.,* 63 (1939) 311-349, 428-442; 64 (1940) 61-80, 121-131. La luna es el astro de la noche, que recibe su luz del sol y desaparece cuando éste brilla, vencedor...

134. «...in hoc tempore..., quamdiu bibitur quod de latere Christi manavit», *Contra Faustum,* lib. XII, c. 20 (P. L. 42, 265). Véanse a este propósito los estudios mencionados *infra,* c. 4, n. 143.

y esta verdad nos vengan por el ejercicio de un sacerdocio, de una regencia y de una enseñanza *jerárquicas*, se debe a no encontrarse plenamente en nuestro interior y a que, por tanto, necesitamos recibirlas desde afuera y desde arriba. Lejos de ofuscar la única mediación de Jesucristo, la mediación sacramental y jerárquica la realiza; es signo y es causa manifiesta y hace que todo nos venga de arriba; es la prolongación, o mejor, el sacramento, de la mediación de Cristo. En *Juan*, c. 17, los apóstoles son enviados como una continuación del ministerio de Cristo...

Se ve, pues, cómo las funciones jerárquicas son, en la Iglesia, algo más que órganos del cuerpo, que una creación de las virtudes inmanentes del cuerpo orgánico. No se refieren al aspecto según el cual los fieles hacen la Iglesia (comunidad) sino a aquel según el cual la Iglesia (institución) hace a los fieles. La Iglesia, es verdad, implica ambos aspectos; sería erróneo sostener que en algún momento o de algún modo las personas jerárquicas no representan a los fieles. Los obispos en el concilio, los sacerdotes en la celebración eucarística tienen cierto papel de representantes de la comunidad que cree y ora. Pero en el acto propiamente jerárquico de interpretar la tradición eclesiástica, de consagrar las sagradas especies o de administrar los sacramentos, obran como ministros y delegados, no de los fieles, sino de *Jesucristo* [135]. Su papel responde entonces, no a la actividad de un viviente que expresa lo que lleva en sí, sino a la situación de un cuerpo que debe recibir de fuera para vivir. En cuanto a personas jerárquicas y no simples fieles — lo son ciertamente, pero bajo otro aspecto —, ejercen, no la vida, pero sí el poder y la acción de Jesucristo.

Hemos aventurado más arriba una comparación tomada de un edificio; proponemos otra análoga y quizá mejor: la de una planta de trigo. Lo que interesa es la espiga; solamente ella será llevada al granero; digamos, puesto que se trata aquí de la unión religiosa con Dios, que solamente ella formará eternamente la gran hostia de alabanza. Pero, mientras se está llenando de substancia, necesita del tallo, aunque un día lo arrojemos a tierra o al fuego. De igual manera, la Iglesia, aquí en la tierra, es a la vez espiga que crece y se nutre y tallo que le proporciona alimento.

Este modo de concebir las cosas responde a todos los datos. Tiene la gran ventaja de fundir, en una sola verdad tomada del mismo corazón

135. Todo esto será expuesto más a fondo en un tratado de la Iglesia. Cfr. *Mission de la paroisse*, en *Structures sociales et Pastorale paroissiale* (Congrès des Oeuvres, Lille, 1948), París, 1948, p. 49 s. — La encíclica «Mediator Dei», del 20 noviembre 1947, ha subrayado el hecho de que el sacerdocio jerárquico no representa al pueblo y no proviene del pueblo; según ella, el sacerdocio obra «in persona Christi capitis» (cfr. ed. ROGUET, n. 38, 78, s., 88).

del cristianismo, la forma jerárquica de la función real, sacerdotal y profética, para transmitir a los hombres la vida de Cristo; incorporados a Él, los fieles viven espiritualmente una vida de calidad real, sacerdotal y profética. Así se distribuye la parte respectiva de los clérigos y los laicos, o más bien de la jerarquía y del pueblo fiel, entendiendo que las personas jerárquicas son primero y siguen siendo siempre, consideradas como personas, simples fieles [136]. Así se alían los dos hechos, simultáneamente verdaderos, de una franca desigualdad en razón de las funciones, y de una igualdad radical en cuanto miembros del mismo cuerpo viviendo la vida cristiana [137].

Papel del laicado en la construcción del Templo y del Reino de Dios

Si nos quedáramos en el punto de vista anterior, el de un manantial de lo alto, los laicos aparecerían como quienes sólo pueden recibir, ser cristianos gracias a las mediaciones jerárquicas; la función laica en la Iglesia se reduciría a ser objeto del ministerio. En estas condiciones no se haría honor de verdad a las afirmaciones de la doctrina apostólica: «A la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros. Así todos tenemos dones diferentes, según la gracia que nos fue dada...» (*Rom.* 12, 4-6); «Vosotros sois el Cuerpo de Cristo y sus miembros cada uno en su parte» (*I Cor.* 12, 27; cfr. 18-30): doctrina repetida por S. S. Pío XII en estos términos: «No hay que creer que esta estructura armoniosamente distribuida, "orgánica" como suele decirse, de este Cuerpo que es la Iglesia, sea perfecta y se defina sólo por los grados de la jerarquía... Cuando los Padres de la Iglesia hablan de los ministerios, grados, condiciones, estados, órdenes, funciones de este Cuerpo, no piensan solamente en los constituidos en órdenes sagradas, sino también... etc.» [138]. Los laicos, cada cual según sus circunstancias vitales y su situación en el Cuerpo Místico, aportan realmente algo, contribuyendo a edificar el Templo de Dios. En y por la vida de los fieles (también los sacerdotes en cuanto fieles) las energías salvíficas de Cristo se despliegan en la dimensión

136. Transcribimos el texto de Aeneas Sylvio PICCOLOMINI (después Pío II): «Debemus duplicem considerare Ecclesiam: alteram quae laicos cum clericis in se habet, alteram quae solos clericos, et ad secundam pertinet docere, purgare, illuminare, dirigere, corrigere, pascere et perficere primam» (*De gestis Basileens. Concilii*, lib. 1, en BROWN: *Fasciculus rerum expectandarum...*, t. I, p. 15).

137. Véase sobre este punto una hermosa página de P. E. MARSCH: *La Théologie du Corps mystique*, París-Bruselas, 1944, t. II, p. 218.

128. Encicl. *Mystici Corporis*, 29 junio 1943: AAS p. 200-201; ed. TROMP, n. 17.

de la Historia y del mundo para conducir a Dios todas las riquezas de la Creación en la que Cristo es el Primogénito y el rey.

No desarrollaremos aquí este tema decisivo para nuestro objeto; se repetirá en todo el resto de la obra: en el cap. 4, desde el punto de vista de la ofrenda sacerdotal; en el cap. 5, en cuanto realeza espiritual; en el cap. 6, bajo el próximo desarrollo de la inteligencia cristiana; en el cap. 7, principalmente sobre la contribución de cada uno a la edificación de la Iglesia, según sus dones y sus carismas; en el cap. 8, desde el ángulo del apostolado y de la influencia sobre lo temporal; en el cap. 9, desde el punto de vista de una espiritualidad dominada por las nociones de vocación y responsabilidad en el puesto asignado por Dios a cada uno; en la conclusión, en fin, partiendo de la idea misma de la Iglesia como organismo y como plenitud.

Así como el papel de la Jerarquía, por voluntad positiva de Dios, consiste en hacer llegar a nosotros la plenitud pascual, es decir, la de la Encarnación, la misión de los fieles consiste, una vez recibida la vida de Cristo, en desplegar todas sus virtualidades en un mundo dado por Dios, pero cuyo perfeccionamiento nos encarga como vocación. Decíamos, en el apartado precedente, que la Iglesia es a la vez espiga y tallo, brotado del grano real que, sembrado solitariamente, debe hacer crecer toda la mies; o también, según otra imagen, que es a la vez templo y aparejo de construcción. Precisábamos, de este modo, la parte esencial de la institución o jerarquía sacerdotal. Podemos decir ahora, para puntualizar la parte activa de los fieles: La Iglesia es a la vez substancia del Mundo, o, según otra imagen, es a la vez templo y material de construcción tomado de la cantera de la Historia y del Mundo (cfr. *I Cor.* 3, 10-15), porque, una vez más, está hecha desde arriba y desde abajo: desde arriba, partiendo de un manantial de santidad que le es dado por Dios como principio positivo, no incluido en las posibilidades del mundo, y que constituye un especial orden sagrado y salvífico, y precisamente por eso la Iglesia se distingue del mundo o de la historia y camina, por su propio desarrollo, hacia una madurez perfecta (lo que por otra parte es imposible pues, como hemos visto, su perfección debe venir de arriba). Sin embargo, la Iglesia se hace también aquí abajo, en la Historia y en el Mundo, cuyas aportaciones, salvadas, rectificadas, purificadas, deben volver a Dios por medio de Cristo que es su primicia real.

Este retorno se efectúa por el hombre y en el corazón del hombre. Naturalmente, él es la medida del Mundo, por ser su fruto último [139]; es también su compendio, y, respecto de lo que venimos diciendo, la

139. Grandes síntesis de filósofos y sabios han renovado de manera destacada, durante los últimos años, esta idea profundamente tradicional. Pensamos en BERGSON

vieja idea del microcosmos, tan frecuentemente usada por los Padres y por la Edad Media, podría todavía enseñarnos mucho. Mientras Cristo y su Espíritu en la Parusía no ejerzan su plena realeza, no hay dominación directa de lo espiritual sobre el orden cósmico; mientras dure la dualidad entre Iglesia y mundo, no hay más que una «cristofinalización» de lo temporal, operada en la vida y en el corazón de los fieles. Recordemos cuanto dijimos acerca de las dos zonas concéntricas, que no llegan a cruzarse, de la realeza de Cristo en la tierra: reina en la Iglesia, es decir, en el corazón de los suyos; es el rey del Cosmos, pero deja entre paréntesis el poder soberano que podría ejercer en él. Por eso quiso Pío XI que la fiesta de Cristo Rey se celebrase el domingo más próximo a la de Todos los Santos, para hacer ver que el reino del Señor se realiza aquí abajo en el alma de los santos. Que el centro del ancho círculo del Mundo y del círculo estrecho de la Iglesia sea el mismo, basta para que la Iglesia sea realmente la célula germinal del reino donde el límite de ambos círculos coincidirá perfectamente. De ahí también la obligación que tienen los cristianos de hacer efectivo *espiritualmente* el reino espiritual de Dios en su corazón de hombre.

¿Cómo? Entregándose primero a Él por la fe, y convirtiéndose en templo espiritual de Dios por la caridad; liberándose del pecado y de la esclavitud del diablo. «Cristofinalizando», en lo posible, lo temporal humano, es decir, la civilización (cfr. cap. 8) y, por lo mismo, humanizándola al máximo. Ofreciendo el mundo cósmico, como una ofrenda ante todo afectiva, mediante una consagración intencional que se traduzca eventualmente en gestos simbólicos, como sabe hacerlo, de modo tan profundo y expresivo, la liturgia [140]; pero trabajando también para preparar, anticipar, imitar, en cuanto sea posible, la actuación del espíritu sobre el mundo; en resumen, llenando de cristianismo la lucha de la historia por la integridad y la unidad; buscando, en vez de alienar el hombre a las cosas, hacer participar lo más posible las cosas de la vida del espíritu, al mismo tiempo que se intenta libertar al hombre de su esclavitud a los elementos del Mundo, a la Naturaleza [141]. De esta manera, el círculo se cierra sobre su punto de partida, pues unimos el programa espiritual de liberación del pecado, de la esclavitud al maligno, con la entrega de nosotros mismos a Dios en el sacrificio espiritual de que tratará el próximo capítulo. Al finalizar éste, la realización

(Les deux sources de la moral et de la religion), en LECOMTE DU NOÜY *(L'homme et sa destinée)*, en P. TEILHARD DE CHARDIN y en otros autores citados *supra*, n. 83.

140. Se leerá con provecho, en esta perspectiva, R. GUARDINI: *Les signes sacrés*; M. ZUNDEL: *Le poème de la sainte liturgie*; muchos artículos del P. P. DONCŒUR y del P. P. DUPLOYÉ en los *Cahiers du Cercle Sainte Jehanne*; e, indudablemente, CLAUDEL.

141. Puede integrarse aquí toda la verdad de las ideologías llamadas de encarnación (*supra*, n. 83) y muchas páginas entresacadas de las publicaciones de la J.O.C.

del plan de Dios, del que hemos partido, aparece como implicando una doble mediación humana a través de las cuales se ejerce la mediación soberana y única de Jesucristo.

Esta doble mediación responde a la doble participación de las energías mesiánicas de Cristo en cuanto poderes y en cuanto forma de vida. En efecto, la mediación regia, sacerdotal y profética de Cristo, hasta que se restablezcan todas las cosas (*Act.* 3, 21), de dos maneras o según dos instancias: por la jerarquía apostólica para constituir un pueblo de fieles; por todo el Cuerpo, ante la faz del Mundo. La primera instancia de mediación reviste la forma de poderes, y su punto de aplicación plenaria es la Iglesia, el menor de los círculos concéntricos de que hemos hablado, siguiendo a O. Cullman. La segunda instancia, correspondiente a la vida del cuerpo eclesiástico, es esencialmente espiritual, y su punto de aplicación es el mundo de los hombres. La jerarquía ejerce la mediación de vida que es también, en su orden, un medio de gracia entre el Cuerpo de Cristo y el mundo. En ellos y por ellos, el mundo es atraído hacia Cristo, bien para transformarse en Él, si se trata de su parte propiamente humana; o bien para culminar en Él, si se trata de una parte cósmica. De esta manera se distribuyen los papeles, la jerarquía y los fieles en orden a formar una sola Iglesia y cumplir plenamente su misión; la jerarquía es un medio por el que la vida específica y propiamente divina de Cristo es transmitida al tallo de trigo; a través de los fieles, la medida de Jesucristo se aplica a la substancia de la humanidad y del mundo. Por el concurso de ambos, llega a realizarse el plan de recapitulación de todas las cosas en Cristo, en tanto se nos pide realizarlas. La Hostia de alabanza toma, a la vez, la forma de la Pascua y las dimensiones de la cosecha final; todas las cosas crecen desde el Cristo de la Encarnación hasta el Cristo del Cielo, que es su cabeza (*Ef.* 4, 15).

CAPÍTULO IV

Los laicos y la función sacerdotal de la Iglesia

A) LA FUNCIÓN SACERDOTAL EN LA ECONOMÍA CRISTIANA

Jesucristo, Verbo de Dios hecho carne, es la única verdadera sabiduría y, sin embargo, hay sabiduría en el mundo; es el único y verdadero sacerdote, y, no obstante, hay también sacerdocio natural: todo su valor depende de Jesucristo al cual se ordena y en el que toma consistencia («Omnia in ipso constant», *Col.* 1, 17).

La misma Sagrada Escritura atestigua la existencia de un sacerdocio natural [1]. Sea que cada cual fuera su propio sacerdote [2], o sea — y es lo más normal — que un hombre fuera constituido sacerdote de un grupo en el que tenía rango de jefe: bajo un régimen patriarcal, el padre o el patriarca [3]; bajo un régimen de sociedad más amplia, el jefe (Juez) [4] o el rey [5] o, finalmente, que alguno fuera designado especialmente para una función sacrificial pública [6]. La historia de las religiones permite multiplicar hasta el infinito los ejemplos de un sacerdocio natural: volveremos sobre ello más adelante, a propósito del sacerdocio de los padres de familia.

1. Cfr. B. F. WESTCOTT: *The Epistle to the Hebrews,* 3 ed., Londres, 1903, p. 140 s.

2. Así Abel (*Gen.* 4, 4), cuyo sacrificio se recuerda en el canon de la misa romana

3. Noé (*Gen.* 8, 20 s.); cfr. *Eclo.* 44, 17; Abraham (*Gen.* 13, 4); Isaac (26, 25); Jacob (31, 1): al que es similar el caso de Job (*Job* 1, 5), el de Manué, padre de Sansón (*Jue.* 13, 19) y tal vez el de Melquisedec (*Gen.* 14, 8) y de Jetró (*Ex.*, 2, 16; 18, 1 y 12).

4. Gedeón (*Jue.* 6, 19 s.).

5. Saúl (*I Sam.* 13, 9 s.; 14, 34 y 35), David (*II Sam.* 6, 13; 24, 25); Salomón (*I Re.* 25); Acaz (Re., 16, 12).

6. Los jóvenes desde la conclusión de la alianza sinaítica: *Ex.* 24, 5.

Pero nosotros sabemos que si Dios no ha dejado nunca al mundo sin testimonio de Sí mismo, si siempre ha proporcionado los medios de ser glorificado, si siempre ha sido reconocido de alguna manera por los hombres, recibiendo de ellos homenaje de culto y sacrificio, ha instituido también por Sí mismo, llevado de su amor a los hombres, una forma de culto y de sacrificio. Igual que después de haberles dado la inteligencia les comunicó Su palabra y Su espíritu. Sabemos que en el seno de la evolución natural del mundo, cuyos elementos atribuyen los once primeros capítulos del Génesis a Dios, Él ha intervenido de una manera nueva, totalmente gratuita, comunicando y desarrollando el don de su libre propósito de gracia: aquel cuyo cumplimiento se llama Jesucristo y del que da testimonio la revelación contenida en las Sagradas Escrituras. Precisamente este don de gracia vivimos nosotros; es necesario esforzarnos aquí para comprender la economía de este designio divino especialmente desde el punto de vista del culto, del sacrificio y del sacerdocio.

Lo hemos dicho ya al comienzo del capítulo precedente y volveremos a decirlo en el primero de los *Études conjointes*: el objetivo del plan de Dios es hacer de la humanidad su templo de piedras vivas. Un templo donde no solamente habite, sino donde reciba culto; un templo donde more, no tanto para estar allá, cuanto para comunicarse como Persona espiritual a otras personas a la vez espirituales y carnales, y donde reciba un culto igualmente espiritual (y carnal). Puede decirse, y lo comprenderemos mejor por lo que sigue, que la Iglesia o el Cuerpo de Cristo no son más que la plasmación de este templo y de este culto: templo espiritual de Dios, cuerpo espiritual de Cristo; templo comunial de Dios, templo comunial de Cristo. El destino de la gracia se realiza en Cristo que es el sí de todas las promesas (*II Cor.* 1, 20). Es el centro y resumen de todo; al que se orienta, desde Abraham a través de la historia de Israel; del que todo viene por medio de los apóstoles, a través de la Historia de la Iglesia, y hasta que todo sea consumado y el Alfa, realizada toda la Escritura, llegue a ser nuestra Omega. Esta ordenación hacia el sacerdocio de Cristo, este sacerdocio mismo, como también la participación que de él se da en la Iglesia, es lo que debemos examinar.

No estudiaremos con detalle el sistema sacrificial y cultual en la antigua Alianza. No porque no tengamos interés en hacerlo. No en vano Santo Tomás de Aquino, en su *Suma,* ha comentado minuciosamente todos los elementos (I-II c. 101-103): ¿No había manifestado Dios mismo, hasta los mínimos detalles, su voluntad en cuanto al culto que le debía ser ofrecido? ¿No tienen los diferentes aspectos un valor para conocer lo que ha sido hecho y nos ha sido dado en Jesucristo, que no vino a abolir las prescripciones de la ley sino a consumarlas?

Ahora bien, si el presente capítulo debe, aun a riesgo de adquirir dimensiones de volumen, encarar la cuestión del sacerdocio con una cierta amplitud, no tiene que ofrecer un estudio minucioso del ritual judaico, ni tampoco una exposición de la liturgia cristiana. Por otra parte, estas cosas son fáciles de encontrar y son ya conocidas en líneas generales. Encontraremos suficiente luz para nuestro objeto evocando los trazos generales y las líneas de conjunto respecto al culto sacrificial y al sacerdocio en Israel. Desde el primer momento, vemos que todo Israel tiene una vocación sacerdotal; esta vocación atañe al pueblo como tal, y constituye el objeto de una elección, por la que Dios lo separa, se lo acerca y lo consagra como *su* pueblo particular [7]. En esta magnífica expresión «pueblo de Dios», *Laos tou Theou,* se indica al mismo tiempo la soberanía de Dios a quien pertenecen todos los pueblos y llama a quien le place, y el estado de santidad en el que es colocado Israel por su pertenecencia a Dios; como tal, es verdaderamente *de Dios* y, por tanto, es santo [8]. Es un pueblo consagrado, un pueblo religioso, un pueblo de alabanza y de culto. Pero su calidad sacerdotal implica igualmente la idea de una misión a desempeñar ante las naciones: Israel será para ellas un testimonio, un revelador del verdadero Dios, un iniciador de su alabanza, un celebrante privilegiado de su culto; es ésta una idea que será desarrollada más tarde, especialmente por Filón, que además será enunciada por San Pedro y aplicada por él a los cristianos (*I Pe.* 2, 9), pero que no podríamos considerar extraña al sentido de los pasajes del Antiguo Testamento acerca de la calidad sacerdotal de Israel [9] y que cae dentro de la lógica de *Pars*

7. Texto fundamental que se refiere al momento de la conclusión de la alianza sinaítica: «Habla así a la casa de Jacob, di esto a los hijos de Israel... Si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra, pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (*Ex.* 19, 3-5-6). El texto hebreo debe traducirse así (*reino* está en tiempo pasado); se sabe que la versión griega hecha en Alejandría ha traducido como si hubiera un «sacerdocio real», lo cual introduce una idea nueva y refleja una orientación sobre la que volveremos más adelante.

8. «Porque eres un pueblo santo para Yavé, tu Dios, Yavé, tu Dios, te ha elegido para ser el pueblo de su porción entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra... Guarda, pues, tú sus mandamientos, las leyes y los estatutos que te prescribe hoy, poniéndolos por obra» *Dt.* 7, 6 y 11 (lo demás del texto expresa la gratuidad de la elección divina); cfr. 14, 2.

9. Cfr. *Is.* 61, 6. Este texto es citado por muchos exegetas (Condamin, etc.) entre los poemas sobre el Siervo de Yavé. La idea de Israel como testimonio de Dios entre los hombres es bastante rara en el Antiguo Testamento, pero se halla de una manera expresa en los poemas del Siervo; *Is.* 48, 8-13; 44, 6-9; 55, 4 s. A veces no se emplea la expresión *'ēd* (=testimonio) sino otra equivalente, como servidor o enviado. Cfr. a este respecto Fr. DORNSEIFF: *Der Märtyrer: Name u. Bewertung,* en *Archiv. f. Religions wissenschaft,* 22 (1923-24) 133; R. ASTING: *Die Ver-*

pro toto, que encontramos señalada en tantas etapas del pueblo de Dios y en su vocación más fundamental.

El culto israelítico es un culto sacrificial, y el sacrificio tiene en la mayoría de los casos un valor expiatorio. No es que no haya sacrificios de acción de gracias, simples ofrendas de primicias: éstos tienen de manera exclusiva el valor, que vemos en todos, de una confesión de la soberanía y de la santidad de Dios. Pero muchos otros sacrificios, que afectan a la vida personal, familiar y nacional de los israelitas, se refieren a un estado de pecado y tienen un valor expiatorio. La misma palabra significa pecado y sacrificio [10]. La conciencia que tenía Israel de deber vivir en la santidad a título de pueblo constituido para pertenecer y servir a Dios, iba acompañada de un fuerte sentimiento de continua transgresión y caída, de tener que purificarse sin cesar, para restablecer la comunión con su Dios.

El sacerdocio de Israel es a la vez una cualidad colectiva y una función en la que cierto número de hombres son constituidos como mediadores para todos los demás. ¿Es «reconstruir» demasiado a priori el ver, con Westcott [11], que el régimen del sacerdocio de Israel se despliega por un orden que va de la dignidad sacerdotal de todos a la del Sumo Sacerdote? En primer lugar, ligada a la alianza que Yavé establece con el pueblo como tal, hallamos la cualidad sacerdotal de la santa colectividad de Israel, como vemos en los textos del *Éxodo* y de *Isaías,* ya citados (*supra,* n. 7 y 9). Partiendo de ella, asistimos a una especie de contracción del sacerdocio de todos en la persona de uno solo, análoga a la concentración progresiva de la humanidad religiosa en el Mesías, como hemos visto antes (cap. 3, n. 5). Hay aquí una lógica de sustitución que va de todos a uno, y anuncia proféticamente la cruz, sobre la que uno solo debía alzarse por todo el pueblo (*Juan* 11, 50-52). La tribu de Leví es la designada y consagrada para ocupar el lugar de los primogénitos [12]. En esta tribu, Aarón y sus hijos son instituidos para las funciones propiamente sacrificiales [13]. De este modo, la cualidad sacerdotal de la colectividad no impide la existencia de un sacerdote funcional o jerárquico [14] que Dios protege y rodea de honor. Este honor,

kündigung des Wortes im Urchristentum... Stuttgart, 1939, p. 489-496; de un modo general, sobre la idea de Israel escogido para dar a Dios testimonio en el mundo, cfr. también Fr. RIENECKER: *Ephesebrief.* Neumünster-Giesen, 1934, p. 78; cfr. *Tom.* 13, 3-4.

10. Verbo hatta'; cfr. por ejemplo, *Sal.* 51, 9 (Miserere: «aspérgeme con hisopo...»).

11. *O. c.,* p. 142-143.

12. *Num.* 3, 12.

13. 13. *Ex.* 29, 5-7.

14. Es de destacar que los mismos libros donde se encuentra afirmado el sacer-

cuyas reglas impuso el A. T. tanto al pueblo como a los mismos sacerdotes, debía respetarlo Jesús incluso en la persona de sus perseguidores y condenadores, cuya función debía abolir Él mismo definitivamente. Pero nada más elocuente sobre este capítulo que el pasaje de *Números* (16-17) concerniente a la revuelta de Coré, Datán y Abirón: motín contra el sacerdocio constituido, contra el sacerdocio de función en nombre del sacerdocio de todos, y cuyo castigo, esclarecido en su sentido por el milagro de la vara de Aarón, muestra con qué celo vela Dios el orden establecido por Él en su pueblo.

El sacerdocio aarónico culminaba en el Sumo Sacerdote, cuya sucesión estaba reglamentada de padres a hijos por transmisión de la dignidad y de sus insignias [15]. El Sumo Sacerdote incluía y representaba a todo el pueblo; llevaba el nombre de los libros sobre los hombros y el corazón [16]; sobre su frente aparecían unas palabras que significaban la consagración de toda la nación: Santidad a Yavé [17]. Y esto, con ánimo de llevar ante Dios tanto las faltas como la voluntad de expiación del pueblo entero [18]. Se hacía la misma ofrenda por las faltas de ignorancia del Sumo Sacerdote y por las faltas de todo el pueblo de Israel [19]. En el Gran Día de la Expiación, el Pontífice entraba solo en la presencia de Dios, realizando de una forma excepcionalmente expresiva y solemne su papel de representante de todos para ofrecer el sacrificio expiatorio y restablecer la comunión con el Dios santísimo. Ya hablamos antes de esto; conviene leer paralelamente el cap. 16 del *Levítico* y la Epístola a los *Hebreos,* sobre todo 8, 1 a 10, 8. Nos hallamos en el corazón de la economía del sacerdocio, tal como Dios la estableció proféticamente en Israel, antes de consumarla en Jesucristo [20]. Todos los sacrificios, todas las mediaciones del A. T. estaban encauzadas hacia el único sacrificio, la única mediación de Cristo.

Todavía debe superarse una etapa en este plan de anuncios y preparaciones: la de los profetas que aquí, como en todo lugar, tiene por misión promover, por una especie de dialéctica, el desarrollo del desig-

docio colectivo de Israel afirman también la dignidad del sacerdocio de función: por una parte, *Ex.* 19, 6 e *Is.* 61, 6; por otra, *Ex.* 29, 5-7 e *Is.* 26, 61. Cfr. en cuanto al Nuevo Testamento, *infra,* conclusión n. 3.

15. *Num.* 20, 26-28; y cfr. *Ex.* 29, 5-7.

16. *Ex.* 18, 12 y 19.

17. *Ex.* 28, 36 s.

18. «Dijo Yavé a Aarón: Tú y tus hijos y la casa de tu padre contigo, elevaréis sobre vosotros la iniquidad del santuario; tú y tus hijos contigo, la de vuestro sacerdocio» (*Num.* 18, 1).

19. *Lev.* 4, 3 y 13-14.

20. Encontramos la misma noción de concentración progresiva en uno solo si se considera la entrada en las diferentes partes de la tienda o del templo: cfr. WESTCOTT: *o. c.,* p. 239.

nio de Dios más allá de las formas en que se encuentra, en un momento dado, realizado [21]. Pensemos en la noción de sacrificio, a la que corresponde estrictamente la de sacerdocio. Nos encontramos en presencia de dos series de textos opuestos: por un lado, Dios, por boca de sus profetas, dice que se desentiende y que no quiere los sacrificios que se ofrecen:

¿Qué me importa la muchedumbre de vuestros sacrificios?, dice Yavé.

Harto estoy de holocaustos de carneros
del sebo de vuestros bueyes cebados (...)
¿Quién os pide esto a vosotros
cuando venís a presentaros a mí
hollando mis atrios?
No me traigáis más esas vanas ofrendas.
El incienso me es abominable (...)
Detesto vuestras nemenias
y vuestras festividades me son pesadas,
estoy cansado de soportarlas.
Cuando extendéis vuestras manos
aparto mis ojos de vosotros.
Cuando hacéis vuestras plegarias
no escucho [22]

Sin embargo, los mismos profetas nos hacen saber que habrá sacrificios y culto exterior en el Israel purificado y restaurado, después de la cautividad [23]. Más aún: vemos al profeta Malaquías anunciar, por contraste con las ofrendas mancilladas que le ofrecen los sacerdotes de la época de la restauración post-exílica, un incienso nuevo y una ofrenda pura (1-2). ¿Hay en ello contradicción? Aquí, Dios quiere los sacrificios; allá no los quiere... No, no hay contradicción, sino afirmación simultánea, relativa a la misma realidad, de un sí y de un no por los cuales se expresa la dialéctica de transición que es lo esencial en la función profética; el sí y el no conciernen a la misma realidad, pero el no la enfoca bajo cierto aspecto que debe ser negado y superado, mientras que el sí la mira bajo un nivel más profundo de su realidad que debe verificar un nuevo estado de cosas. Los profetas, por otra parte, dicen claramente lo que esta dialéctica implica. Dios quiere sacrificios, pero no como éstos que le ofrecen acompañados de injusticia: quiere la misericordia y no la observancia externa, la piedad de corazón

21. Cfr. sobre el particular *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, p. 133 (citando a G. HEBERT: *Le trône de David*, c. 4); ver sobre todo el estudio acerca del templo al comienzo del volumen *Excursus et Études conjointes*.

22. *Is.* 1, 11-15; cfr. *Jer.* 7, 21-23, *Sal.* 50, 10-13 y los textos citados *infra* n. 24.

23. Cfr. *Is.* 56, 7; 66, 20 s.; *Jer.* 33, 11; *Sal.* 51, 21.

y no el cumplimiento equívoco del rito [24]. Finalmente, lo que desea no es la ofrenda de cosas exteriores, animales y primicias, sino la del hombre mismo:

> No te reprendo por tus sacrificios
> ni por tus holocaustos, que están siempre ante mí.
> Yo no tomo becerros de tu casa,
> ni de tus apriscos machos cabríos:
> Porque mías son todas las bestias de los bosques
> y los miles de animales de los montes.
> Y en mi mano están todas las aves del cielo
> y todos los animales del campo.
> Si tuviera hambre, no te lo diría a ti,
> porque mío es el mundo y cuanto lo llena.
> ¿Como yo acaso la carne de los toros?
> ¿Bebo acaso la sangre de los carneros?
> Ofrece a Dios sacrificios de alabanza... (*Sal.* 50, 8-14)
> No deseas tú el sacrificio y la ofrenda,
> pero me has dado oído abierto.
> No buscas el holocausto y el sacrificio expiatorio.
> Y me dije: «Heme aquí;
> en el rollo de la Ley se escribió de mí;
> En hacer tu voluntad, ¡Dios mío!, tengo mi complacencia
> y dentro de mi corazón está tu ley» (*Sal.* 40, 7-9).

Lo que Dios quiere es la entrega del hombre: no la de los animales que carecen de inteligencia, sino el culto y el sacrificio espiritual, «lógico» de su criatura racional, hecha para devolver filialmente la imagen impresa en ella. Por eso San Pablo aplica a Cristo, poniéndolo incluso en sus labios, el último texto del salmo citado: «No quisiste sacrificios ni oblaciones, pero me has preparado un cuerpo. Los holocaustos y sacrificios por el pecado no los recibiste. Entonces yo dije: Heme aquí que vengo — en el volumen del libro está escrito de mí — para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad» (*Heb.* 10, 5-9).

Habiendo dicho arriba: «Los sacrificios, las ofrendas y los holocaustos por el pecado no los quieres, no los aceptas», siendo todos ofrecidos según la Ley, dijo entonces: «He aquí que vengo para hacer tu voluntad.» Abroga lo primero para establecer lo segundo.

Con la luz y la claridad de un genio, San Agustín ha comprendido y mostrado el sacrificio de Cristo y el de los cristianos como inserto en la gran perspectiva bíblica que acabamos de resumir. En dos capítulos deslumbrantes de la *Ciudad de Dios* [25], Agustín define el sacrificio, no solamente en plan especulativo o ideológico, sino en el cuadro de la

24. *Oseas*, 6, 6; *Amós*, 5, 21-25; *Is.* 1, 16; *Miqueas*, 6, 6-8; *Sal.* 40, 7-9-10; *Sal.* 51, 18 s.; *Sal.* 69, 31 s.; *Sal.* 141, 2, etc.

25. Lib. X, c. 5 y 6 (P. L. 41, 281-284; CSEL, 40. 1, p. 455 s.); cfr. lib. X, c. 16; también SAN IRENEO: *Adv. Haer.* IV, 17, 4 (P. C. 7, 1023).

gran historia de la salvación, o si se quiere, de la trayectoria total del designio de Dios, que va desde sus comienzos hasta su término final en la ciudad de los santos. El sacrificio, en efecto, como la gracia misma, no le parece totalmente auténtico si no llega hasta su fruto pleno y último. Usando la dialéctica profética, según la cual Dios quiere y no quiere a la vez sacrificios, Agustín llega a formular la definición famosa, que hará suya con otros muchos Santo Tomás: «el verdadero sacrificio consiste en toda obra hecha para unirnos a Dios en santa comunión, es decir, toda obra referida a un fin bueno capaz de hacernos bienaventurados». Luego, afirmándose en la idea de un movimiento de adhesión total sin dejar sitio a la miseria lejos de Dios, y documentándola con muchos textos bíblicos que identifican el verdadero sacrificio con la misericordia, Agustín demuestra que el sacrificio pleno es la realización de la entrega de Dios del «tota redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum» ; sólo esta comunidad de santos forma el «universale sacrificium (quod) offeratur Deo per sacerdotum magnum qui etiam seipsum obtulit in passione pro nobis ut tanti capitis corpus essemus». Tenemos, pues, la siguiente sucesión de ideas: no se trata de dones exteriores de los que Dios no tiene necesidad, sino de actos espirituales que consisten en sacarnos de la miseria, a nosotros y a los demás, y en dirigirnos a Dios para establecer con él una comunión que es la verdadera felicidad. De estos actos espirituales hay que afirmar que nos hacen constituir la única ciudad universal de santos, el cuerpo por el que Cristo se ha ofrecido. De manera que podemos establecer estos equivalentes del auténtico sacrificio, a la vez tan idealmente sublimes y tan concretamente reales: «totum sacrificium ipsi nos sumus» [26] «hoc est sacrificium christianorum; multi unum corpus in Christo» [27]. En este punto, Agustín puede añadir al tema del sacrificio no solamente el del cuerpo (comunial) de Cristo y el de la cruz, sino el sacrificio del altar, que es el «sacramento» de nuestra unión en Cristo: «ubi ei Ecclesiae demonstratur quod in ea re quam offert, ipsa offeratur»: podría aducirse aquí toda la serie de textos suntuosos de Agustín sobre la eucaristía. Es imposible abordarlos ahora [28]; volveremos sobre ellos

26. *Civ. Dei*, X, 6; cfr. X, 19 y *Sermo*, 19, c. 5, n. 3 (P. L. 38, 133, 134); *Sermo* 48, c. 2, n. 2. (38, 317): «Quaerebas quid offeres pro te, offer te. Quid enim Dominus quaerit a te, nisi te»); *Sermo* 227 (38, 1101); *Sermo* 272 (1247) y cfr. *infra*, n. 130.

27. *Civ. Dei*, X, 6; fórmula repetida en la Edad Media: cfr., por ejemplo, la Glosa *in I Cor.* 12, 3 (P. L. 114, 510 D).

28. Ver de manera particular *Tract. XXVI in Joan.* c. 6, n. 15 y 17 (P. L. 35, 1614) y los sermones pascuales editados o reeditados por Dom G. MORIN en *Miscellanea Agostiniana*, I, Roma, 1939. Cfr. Th. CAMELOT: *La doctrine eucharistique de S. Agustin*, en *Revue Sc. Philos et théol.* 31 (1947) p. 394-410; A. F. KRUEGER: *Synthesis of Sacrifice according to St. Augustine. A Study of the Sacramentality of Sacrifice*, Mundelein, 1950.

más adelante, puesto que, decididamente, esta perspectiva agustiniana nos parece traducir muy bien la educación del designio de gracia del que da testimonio la Sagrada Escritura. Vemos en ella el movimiento de interiorización de que se ha hablado, la referencia a Jesucristo de todo lo que ha precedido, y la realidad única de su sacrificio: realidad única, pero que es plenamente nuestra, en la que entramos y participamos.

Sí, todo el orden del sacrificio y del sacerdocio va a Jesucristo, toma consistencia en él y fluye de él, en participación, hacia la Iglesia. Los padres han querido mostrar con detalles el valor típico de todo el culto del Antiguo Testamento, y singularmente de los sacrificios. La Sagrada Escritura y los padres afirman que en Jesucristo está realizada la *verdad*, la *única* verdad del sacrificio, del altar, del sacerdocio y del templo. Antes de él había *sacramento* de él; después, participaciones que «tomando de lo suyo» (cfr. *Juan* 16, 14) tienden a la consecución de su estatura perfecta (*Ef.*, 4, 13): la estatura perfecta del único sacrificio, del único templo, del único sacerdote que es el cuerpo de Cristo: «No quisiste sacrificios ni oblaciones pero me has preparado un cuerpo...», dice el Cristo sacerdote de la Epístola a los Hebreros (10, 5). El comentario de San Agustín sobre la finalidad de la Encarnación se sale quizá del estricto sentido exegético del texto, pero expresa su pleno contenido teológico: el cuerpo que Dios ha formado es, a la vez, el cuerpo personal de Cristo, su cuerpo comunial — el que nosotros formamos — y, por la unión viva de ambos, su cuerpo sacramental [29]. El cuerpo que ha tomado Cristo no es completo sino considerado en tres estados ligados por un lazo dinámico [30]; pero considerado en la plenitud que une al principio, el A del Cristo ofrecido en la Cruz, a la Ω del «Cristo total», *unus Christus amans Patrem,* este cuerpo es al mismo tiempo el único templo verdadero, el único sacrificio verdadero, el único sacerdote verdadero. Dejemos aquí el aspecto del templo del que hablaremos más adelante (cfr. n. 21). Nada se afirma con más fuerza en la Escritura que esta realidad única, el valor definitivo del sacerdocio de Cristo y de su sacrificio expiatorio o redentor. La Epístola a los Hebreos liga esta afirmación al hecho de que se trata de procurar los bienes de

29. Cfr. *Enarr. in Ps.* 39, n. 12 y 13 (P. L. 36, 56, 442; «In hoc corpore sumus, hujus corporis participes sumus, quod accipimus novimus... Perfectum est nobis corpus, perficiamur in corpore...»). Cfr. *infra* n. 163 y 350. Sin duda, no sería difícil justificar exegéticamente este comentario por un estudio de la palabra σῶμα en el Nuevo Testamento: cuerpo *sacrificado* de Cristo (en la cruz y en la Eucaristía) y cuerpo-templo o santuario como es la Iglesia: cfr. C. F. D. MOULE: *Sanctuary and sacrifice in the Church of the N. T.*, en *Journal of Theol. Studies,* 1950, p. 29-41; cfr. p. 31-32.

30. Restituir el sentido de esta concatenación en la teología cristiana preescolástica es objeto del libro tan profundo y tan claro del P. H. DE LUBAC: *Corps mysticum,* París, 1944 (2 ed. 1949).

la nueva y definitva alianza, nada menos que bienes celestes, eternos, propiamente divinos. Tales bienes, comunión con la misma vida divina, no pueden ser más que el fruto de una alianza en que el Hijo de Dios, hecho hombre, sea a la vez sacerdote y víctima: víctima — y, en este sentido, «hecho pecado» por nosotros —[31]; víctima espiritual, que no consiste en sustituir la carne o la vida de un hombre por las de un animal, sino en ofrecer a Dios la misma persona viva y filial consagrada para hacer la voluntad de Dios Padre[32]. De este sacrificio, creador de su templo — o al menos iniciador de su ingreso —, Jesús es el único sacerdote adecuado: sacerdote en virtud del juramento y de la voluntad divina, pero también por su constitución de Hombre-Dios, que le hace ser esencialmente mediador, pues reúne en sí las dos partes de la alianza: Dios y el hombre.

Sobre la unicidad de su sacerdocio y la más relativa de su sacrificio, la Sagrada Escritura y los padres apostólicos ofrecen un testimonio formal[33]. Es un punto que no admite discusión y, sin embargo, sus textos aplican también a los cristianos, a la Iglesia, títulos sacerdotales. Suponemos rotundamente que no hay aquí nada contradictorio: hay un solo Cristo, hay muchos cristianos. El plan de Dios consiste precisamente en que a partir de Jesucristo muchos participen de Él, e incluso que, siendo personas, cooperen verdadera y libremente a esta participación. Todavía es preciso considerar las cosas desde más cerca, conforme al tema del presente capítulo: la función sacerdotal en la economía cristiana, la participación de los laicos en esta función sacerdotal.

31. *II Cor.* 5, 21. Que se recuerde lo que hemos dicho más arriba (n. 10) acerca de la palabra hatta': Cristo ha sido hecho «pecado» porque es sacrificio y propiciación por el pecado. Esta interpretación es la única que nos parece puede armonizar *II Cor.* 5, 21 con *Heb.* 4, 15 y 9, 28. Es la de SAN AGUSTÍN (cfr. *Sermo* 152, n. 10-11: P. L. 38, 824-825; *Sermo* 155, . 8; P. L. 38, 845; *Tract. XLI in Joan, Ev.* n. 5: 35, 1695; *De Trinit.* lib. IV, c. 13, n. 17: 42, 899; *Enchir.*, c. 41: P. L. 40, 253; *De pecc. origin.* c. 332, P. L. 44, 403).

32. Como observa bien SCHRENK en el *Wörterb.* de Kittel III, 281, las afirmaciones sobre la ofrenda *de sí mismo* por Cristo (*Heb.* s. 27; 9, 12-25-28) han de entenderse a la luz de *Heb.* 10, 5, citando *Sal.* 40, 7: el texto hebreo de este salmo dice: «me has horadado las orejas», señal de una dependencia de siervo (cfr. *Ex.* 21 s.) y símbolo de la obediencia que está claramente anunciada en el versículo 9.

33. Unicidad de sacerdocio: *Heb. passim* (idea implicada en 3, 1; 4, 14-15; 5, 1-10; 6, 20; 7, 26; 8, 2; 9, 11; 10, 21). SAN CLEMENTE: *Cor.* 36, 1; 61, 3; SAN IGNACIO: *Philad.* 1; SAN POLICARPO: *Flp.* 12, 2.

Unicidad de sacrificio: *Heb.* 7, 27; 9, 24-28; 10, 10-14. *Pseudo Bernabé*, 2, 4 y 5; pero el Nuevo Testamento y los Padres apostólicos emplean a veces los términos προ ειν, πρυσφοφά, θυσία para los cristianos. Cfr. *infra*.

DATOS DE LA ESCRITURA Y DE LA TRADICIÓN SOBRE EL RÉGIMEN DEL SACERDOCIO

La cuestión parecerá quizá muy simple cuando esté resuelta; no lo es al comienzo, si se quieren considerar seriamente todos sus datos. Por eso, es indispensable examinar antes los que nos suministran la Sagrada Escritura y la Tradición con sus diversos documentos. Es un tema que, incluso no deteniéndose mucho y sacando conclusiones más bien que búsqueda, resulta imposible tratarlos en pocas líneas. El trabajo, no obstante, está facilitado por un buen número de monografías y estudios [34].

Los textos del N. T. tienen fácil acceso, pero hay que tener bien presente su sentido.

Aplican el título de sacerdote o de sacerdocio, bien a Cristo (*Heb.* cfr. *supra*), bien a los cristianos como tales. He aquí los pasajes concernientes a éstos:

A Él habéis de llegaros, como a piedra viva rechazada por los hombres, pero por Dios escogida, preciosa. Vosotros, como piedras vivas, sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por Jesucristo...

Pero vosotros sois «linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable». Vosotros, que un tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios; no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis conseguido misericordia» (*I Pe.* 2, 4-5, 9-10).

¿Podría evocarse en esta perspectiva, *Lc.* I, 75: λατρεύειν αὐτῷ ...?

Al que nos ama y nos ha absuelto de nuestros pecados por la virtud de su sangre y nos ha hecho reyes y sacerdotes de Dios, su Padre, a Él la gloria y el imperio por los siglos de los siglos, amén (*Ap.* 1, 5b y 6; ciertos testigos que siguen a Vogels y las ediciones recientes de Nestle, dicen «nos ha hecho reino, sacerdotes...»).

Digno eres de tomar el libro y abrir sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre has comprado para Dios hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación, y los hiciste para nuestro Dios reino y sacerdotes, y reinan sobre la tierra. (*Ap.* 5, 9-10, con la misma advertencia.)

Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección; sobre ellos no tendrá poder la segunda muerte, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con Él por miles de años (*Ap.* 20, 6; cfr. también 22, 3-5).

En seguida se verá que hay que añadir a estos textos no solamente varios pasajes de la Epístola a los Hebreos (1, 4, 14-6; 19; 10, 19 y 22: cfr. *infra*), sino también estos versículos de San Pablo donde se encuen-

34. Ver en el volumen *Excursus et Études conjointes*, la nota bibliográfica acerca del sacerdocio de los cristianos.

tran (subrayadas) expresiones de culto, aunque no los nombres sacerdote y sacerdocio.

Pues por Él tenemos *los unos y los otros el poder de acercarnos* al Padre en un mismo Espíritu. Por tanto, ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para formar *un templo santo* en el Señor, en quien vosotros también sois edificados para *morada de Dios* en el Espíritu. (*Ef.* 2, 18-22.) Porque la circuncisión somos nosotros, los que *servimos* en el Espíritu de Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús y no ponemos nuestra confianza en la carne. (*Flp.* 3, 3; algunos leen *Théou:* «por el Espíritu de Dios».)

Os ruego pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que *ofrezcáis* vuestros cuerpos como *hostia* viva, santa, grata a Dios; éste es vuestro *culto racional* (*Rom.* 12, 1; cfr. 6, 13).

Por Él ofrezcamos de continuo a Dios *sacrificio de alabanza,* esto es, el fruto de los labios que bendicen su nombre (*Heb.* 13, 15).

Conviene observar varias cosas en estos textos: 1.ª La unión, mezcla del tema del sacerdocio y del templo. Ser un sacerdocio santo, ofrecer hostias espirituales, equivale a construir el santuario donde Dios habita y es venerado. La analogía sólo se expresa formalmente en *1 Pe.* pero se halla implícita en *Ef.* en razón del carácter cultual de las palabras *tener acceso,* y en la totalidad de *Heb.* No hay en ello nada que pueda extrañarnos: hemos visto ya, a propósito de Cristo, la unión entre sacrificio y templo, unidos en la idea de cuerpo.

2.ª En los textos neotestamentarios que hablan expresamente del sacerdocio de los cristianos, la cualidad regia se junta a la sacerdotal. En *1 Pe.* está en manifiesta dependencia del *Éxodo* 19, 6, tal como lo presentan los LXX; en el *Ap.* la realeza de los fieles tiene una nota escatológica (léase «milenarista»: no podemos entrar ahora en esta cuestión [35].

3.ª El sacerdocio de los cristianos es evidentemente «espiritual»; pero hay que entender bien el sentido de esta palabra para que no resulte tan tergiversado como en la cuestión de lo que algunos llaman la exégesis espiritual. Para algunos [36] los textos cristianos concernientes al sacerdocio de los fieles deberían leerse en la perspectiva del sacerdocio levítico o judaico y de la interpretación «espiritual» que se le ha dado en Alejandría (Filón); el contexto de estos versículos sería un proceso de espiritualización del culto que en la época apostólica se producía no

35. Nos parece bastante satisfactoria, en sus rasgos generales, la interpretación dada por O. CULLMANN: *La Royauté de Jésus-Christ,* p. 12 s. (según la cual la cifra 1000 indica solamente que las persecuciones y sufrimientos serán abreviados cuando los fieles se reúnan en Jesucristo y queden asociados a su triunfo real).

36. Ver, por ejemplo, el bello estudio de L. CERFAUX: *Regale Sacerdotium,* en *Rev. Sc. Phil. Theol.* 28 (1939) p. 5-39.

sólo en el judaísmo sino también en el paganismo. En suma, los cristianos serían sacerdotes «espiritualmente», es decir, en sentido moral. Volveremos sobre esto, bien cuando tratemos de ver la realidad del sacerdocio de los fieles, o bien cuando busquemos qué calificativo le conviene. Indicamos solamente que bajo el mismo nombre, bajo un indudable parecido material, esta interpretación difiere de la que daremos aquí. La idea general de la Revelación tal como los profetas la han manifestado, y San Agustín ha formulado, es la de una cosa planeada de antemano y que camina hacia su verdadera realidad, que es espiritual, es decir, interior al hombre mismo y obra en él del Espíritu Santo. Cuando se pasa al régimen cristiano del templo, del sacrificio, y del sacerdocio, no es ya la interpretación, es también la realidad la que llega a ser espiritual. Por eso el modo de hablar del N. T., de los padres hasta Orígenes [37] acerca del carácter espiritual del culto cristiano, es diferente al modo de expresarse, por ejemplo Filón [38]. Lo «espiritual del culto cristiano no es, formalmente, una idealización, una transposición «moral» del culto judaico: responde a la *realidad* que el culto judaico anunciaba. Por eso calificaremos a este sacerdocio con las palabras «espiritual real».

Hechas estas advertencias, podemos abordar el contenido de las afirmaciones de los textos bíblicos, y de los Padres, guardianes de la Tradición. Dichas afirmaciones conciernen en primer lugar al sacerdocio de los fieles, y en segundo término, al sacerdocio de los ministros jerárquicos. No las consideramos, por el momento, más que como un dato, como afirmaciones; intentaremos luego razonarlas, construirlas intelectualmente e interpretar su sentido.

A) *El sacerdocio de los fieles.*

Como ya hemos indicado [39], no puede regularse la fe de la Iglesia por un análisis de vocabulario; y la realidad cristiana que nos ha sido transmitida por la «tradición» sobrepasa lo que expresan los textos, por lo que no está necesariamente limitado por su silencio. Sin embargo, los textos y, a título principal y normativo, los de la Sagrada Escritura, constituyen el memorial de esta tradición; es preciso interrogarlos y recoger sus indicaciones positivas para conocer su alcance. Un estudio detallado de los textos y de su vocabulario puede ser a este respecto de gran provecho.

37. Cfr. por ejemplo, *In Lib. Jesu Nave,* Hom. II, 1 (P. G. 12, 833-834; ed. BAEHRENS, p. 296-297): cfr. *infra,* n. 104.

38. SAN AMBROSIO escribía: «Filón, puesto que su concepción judía le impedía alcanzar las cosas espirituales, se ha parado en el sentido moral», *De Paradiso,* IV, 25 (citado por J. DANIELOU: *Sacramentum futuri...* París, 1950, p. 45). En cuanto a ORÍGENES, cfr. H. DE LUBAC: *Esprit et Histoire...,* París, 1950, p. 150-166, 267-270.

39. *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* p. 498 s.

Una advertencia muy importante se impone [40]: los textos del N. T., de los Padres apostólicos y subapostólicos, utilizan las palabras ἱερεύς o, eventualmente, ἀρχιερεύς ya sea para designar a los sacerdotes del sacerdocio levítico (o cuando citan el A. T.), ya para designar a los sacerdotes paganos; no los aplican, en el régimen cristiano, más que a Cristo por una parte; a todos los fieles por otra. Salvo una excepción [41] no llaman por este nombre a los ministros que llamamos nosotros «sacerdotes», sino con una palabra que significa simplemente Ancianos. En este sentido los reformadores y los controversistas protestantes tenían un buen argumento contra ciertos defensores de la Iglesia y, filológicamente hablando, no se les puede dejar de lado cuando proponen reponer πρεσβύτερος por «ancianos» y ἱερεύς por «sacrificador». Los ministros, en el N. T. y entre los escritores cristianos hasta fines del siglo II, son designados por los nombres de la función para la que han sido «ordenados»: obispos (vigilantes), presbíteros (ancianos, consejeros), diáconos (ministros), higoumenos (jefes), presidentes. Pero los nombres que designan la *dignidad sacerdotal*, los de ἱερεύς, y ἀρχιερεύς quedan, de un modo que no se puede evitar juzgar intencionado, reservados a Cristo por una parte, y a los cristianos por otra.

Se llega a constataciones análogas cuando se estudia el empleo de la palabra θυσιαστήριον, altar [42]. El altar es Cristo, o la comunidad de los fieles o el fiel individual. Hasta San Ireneo sólo se aplica excepcionalmente (así Ignacio: *Philad.* IV) la palabra θυσ a la mesa de la celebración litúrgica.

Dejemos por un momento el problema del sacerdocio de los ministros del que no se habla *expresa y directamente* en el N. T. Queda la afirmación fundamental de una cualidad sacerdotal espiritual y verdadera, verdadera porque es espiritual, que, perteneciendo propiamente a Cristo se comunica a todos los miembros de su cuerpo (por el bautismo, cfr. *Heb.* 10, 22). Nos encontramos en presencia de un profundo rasgo de estructura de la economía divina: lo que es dado a uno por todos se extiende y comunica a todos; lo que hace uno solo para todos debe ser, en cierto modo, hecho por todos. Cristo es Hijo, como tal, heredero: nos convertimos *filii in Filio* y *cohaeredes Christi*; Cristo es el único ejemplo, los fieles son templos en Él; Cristo es el único sacerdote, los fieles son sacerdotes con Él. Colocaremos aquí los textos de la Epístola

49. Para todo lo que sigue, remitimos a *Un essai théologique sur le sacerdoce catholique. La thèse de l'abbé Long-Hasselmans. Texte et remarques critiques,* en *Revue des Sciences relig.*, 25 (1951) p. 187-199, 288-304.

41. San Clemente: Cor. 40, 5; el reverendo Long intenta disminuir el alcance de este texto, partiendo del contexto judío, de un lenguaje acomodaticio, de miras moralizadoras, del carácter excepcional de este empleo incluso en Clemente. Cfr. *infra,* n. 88.

42. Cfr. Westcott: *oc. c.* p. 455-463 y el estudio citado en n. 40.

a los Hebreos que, habiéndolos anunciado, hemos omitido citar más arriba [43]. Son los siguientes:

El punto principal de todo lo dicho es que tenemos un Pontífice que está sentado a la diestra del trono de la Majestad en los cielos. Ministro del tabernáculo, del verdadero, que ha hecho el Señor, no un hombre (8, 1).

Como señala Westcott [44], este texto anuncia el fundamento de *Ap.* 3, 21: porque tenemos un gran sacerdote que cumple sus funciones en los cielos con una dignidad real, somos nosotros reyes y sacerdotes.

Teniendo, pues, un gran Pontífice que penetró en los cielos, Jesús, el Hijo de Dios, mantengámonos adheridos a la confesión. No es nuestro Pontífice tal que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, antes fue tentado en todo a semejanza nuestra, fuera del pecado. *Acerquémonos, pues,* confiadamente al trono de la gracia, a fin de recibir misericordia y hallar gracia para el oportuno auxilio (*Heb.* 4, 14-16).

La Ley no llevó a la *perfección,* sino que fue sólo introducción a una esperanza mejor, mediante la cual nos acercamos a Dios (*Heb.* 7, 19).

Teniendo, pues, hermanos, en virtud de la sangre de Cristo, firme confianza de *entrar en el santuario* que Él nos abrió, como camino nuevo y vivo a través del velo, esto es, de su carne y teniendo un gran sacerdote sobre la casa de Dios, *acerquémonos* con sincero corazón, con fe perfecta, purificados los corazones de toda conciencia mala y lavado el cuerpo con el agua pura (*Heb.* 10, 19-22).

Hemos subrayado en estos textos las expresiones cultuales *tener acceso, aproximarse.* Antes, bajo la antigua Ley, sólo un reducido número se *aproximaba a Dios* — o al menos a su santuario — y sólo el Sumo Sacerdote, una vez al año, *tenía acceso* al Santo de los Santos. Jesús no solamente ha penetrado en el verdadero *Sancta Sanctorum,* el templo que no está hecho por manos de hombre, sino que además nos ha dado acceso y nos permite penetrar en él libremente, con seguridad. El último texto citado hace alusión al baño que encontramos en la Expiación (*Lev.* 16, 4): baño que es para nosotros el bautismo y que nos capacita, a todos, para tener acceso con nuestro Sumo Sacerdote al verdadero Santo de los Santos. No puede decirse más claramente que todos somos sacerdotes en el único sumo sacerdote Jesucristo.

Y ¿cuál será el culto de este sacerdocio? Los textos son prolijos sobre este punto, pero son perfectamente claros y precisos. No hay más que leerlos tal como los hemos transcrito. A los pasajes de la Escritura hay que añadir los de los Padres, de las liturgias y los teólogos, fáciles

43. La nota de O. MOR: *Der. Gedanke des allgemeinen Priestertums im Hebräerbrief,* en *Theol. Zeitsch,* 5 (1949) 161-169, comenta bien estos textos, pero no añade nada nuevo a lo dicho por WESTCOTT: *Hebrews,* p. 189, 211, 325, o *Christus Consummator,* p. 70 s.

44. *Hebrews,* p. 215.

hoy día de conocer, gracias a la compilación casi completa que de ellos ha hecho el P. Pablo Dabin [45]. A este «dato» pediremos tan sólo, de momento, que nos precise a qué orden de cosas responde el culto y, por tanto, el sacerdocio de los fieles. Reservamos a la segunda parte del presente capítulo el estudio de lo que pueden representar concretamente en cuanto a su contenido, los actos de este culto y de este sacerdocio.

Se nos habla de un culto espiritual («pneumático») de sacrificios espirituales, agradables a Dios (*Rom.* 12, 1; *Flp.* 3, 3; *I Pe.* 2, 5); de hostias vivas y santas (*Rom.*). Concretamente, se trata de un sacrificio de alabanza, el fruto de los labios (*Heb.* 13, 15), la confesión de la fe (*I Pe.*) y también las obras de misericordia siguiendo a los profetas de Israel: la caridad, el reparto, la limosna [46], después la obra por excelencia de misericordia espiritual que es la enseñanza, la comunicación de la verdad saludable por la palabra [47]: San Pablo emplea, para el ministerio del Evangelio que ejerce, dos expresiones cultuales muy yfuertes: no solamente *diaconía,* sino *liturgia, sacrificante, ofrenda* (*Rom.* 15, 16, 31): el servicio ha pasado de una ofrenda en un templo material a la construcción, en la fe de los fieles, de un templo espiritual, donde el hombre vivo se ofrece a sí mismo libremente en sacrificio. No se ve en ninguna parte del N. T. una referencia expresa de culto y de sacerdocio de los fieles a la eucaristía, ni incluso a los sacramentos (salvo lo que se ha dicho sobre el bautismo) y al culto público de la Iglesia [48].

Una conclusión surge de todo esto: el culto, los sacrificios de los fieles, y por tanto el sacerdocio que corresponde a éstos, son esencialmente los de la vida santa, religiosa, orante, consagrada, caritativa, misericordiosa, apostólica. Este culto, estos sacrificios, el sacerdocio,

45. P. DABIN, S. J.: *Le Sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et Moderne* (*Museum Lessianum,* Sect. théol. 48). Bruselas y París, 1950. Remitiremos a este libro con la sola palabra DABIN, *indicando* la página con una cifra. También una buena colección de textos patrísticos y escolásticos, en E. NIEBECKER: *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen,* Penderborn, 1936 Además de la antología de Dabin, podrá acudirse al riquísimo artículo del P. J. LECUYER: *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères,* en la *Maison-Dieu,* 27 (1951-3) 7-50, donde se encontrarán otros textos, no puestos unos detrás de otros, sino construidos de manera muy sugestiva.

46. *Heb.* 13, 10; cfr. *Oseas* 6, 6; 14, 3 y la frase de SAN JUAN CRISÓSTOMO hablando del «altar de la limosna» y «del pobre»: *in II Cor. hom.* 20 (P. G. 61, 540).

Acerca del sacrificio espiritual, abundantes indicaciones en Dom. O. CASEL: *Oblatio rationabile* en *Theol. Quartalsch.,* 99 (1917-18) p. 429-439; *Die* λογικὴ θυσία —, en *Jahrb. f. Liturgiewiss,* 4 (1924) p. 37-47; *Le Mémorial du Seigneur...,* trad. fr. París, 1945, p. 31 y 57.

47. Cfr. *I Pe.* 2, 9 y en razón de lo que precede, *Heb.* 10, 24. SAN JUAN CRISÓSTOMO llama al ejercicio del ministerio de la palabra «el más grande, el más augusto de los sacrificios»: *Sermo cum presb. factus fuerit* (P. G. 48, 694).

48. Una referencia *expresa,* decimos. Parece difícil no ver una referencia implícita en *Heb.* 13, 10 (el contexto representa precisamente uno de los pasajes con-

que les corresponde, no son concedidos en plan propiamente litúrgico o sacramental, al menos esto es lo que se desprende implícitamente de los textos. Las hostias, el sacerdocio de los fieles son *espirituales*. Pero este calificativo debe entenderse en su sentido bíblico y no como sinónimo de *metafórico* o puramente *moral*; hemos dicho ya, y repetiremos, que el sacerdocio de los fieles debe ser llamado espiritual-real. Pero no en el orden de la celebración del culto público o sacramental de la Iglesia: ningún texto antiguo, salvo quizá los de Tertuliano convertido al montanismo, autoriza, en cuanto al culto y el sacerdocio de los fieles, un tránsito del plano de la vida cristiana al de la celebración eucarística. Al decir esto no queremos negar que haya analogía entre el sacerdocio de los fieles y la vida litúrgica de la Iglesia, y sobre todo la ofrenda eucarística; analogía que se explanará más tarde, sobre todo en la época moderna, que no puede decirse se haya puesto en claro todavía, y sobre la que volveremos luego. Pero, si se quiere permanecer en la línea de los textos neotestamentarios y de los orígenes, hay que saber que el culto y el sacerdocio de los fieles nacen de la vida cristiana y no se pueden *definir* como realidades propiamente litúrgicas. En la medida en que se vaya mirando la cuestión del sacerdocio de los fieles en función de culto propiamente *sacramental* y sobre todo de la celebración de la Eucaristía, será necesario, para mantenerse en la verdad católica, insistir sobre su referencia e incluso su subordinación orgánica al sacerdocio jerárquico y propiamente litúrgico: es lo que hicieron, por ejemplo, los apologistas católicos ocupados en oponerse a Lutero, o ciertos promotores del movimiento litúrgico, o los que por contrarrestar algunas de sus exageraciones periféricas, han llegado a definir el sacerdocio de los fieles por unión y sumisión al sacerdocio jerárquico: posición un poco chocante cuando se la compara con la del N. T., pero explicable por la necesidad de retener en la ortodoxia una noción salida de su verdadero cauce real [49]. Otros [50], por el contrario, con nosotros [51], han

cernientes al sacerdocio espiritual de los fieles y lo mismo en *Heb.* 10, 19-22: dando un sentido cultual a la palabra *acercarse* y conociendo lo que sabemos sobre la celebración eucarística, al menos en el amanecer de cada «domingo» como recuerdo de la resurrección del Señor, es posible que se trate aquí de la participación cultual —diríamos: sacramental— de los fieles en el sacrificio único de Cristo que es el gran sacerdote de nuestras ofrendas, entrando desde ahora y para siempre en el Santuario celeste. Cfr. también *I Cor.* 10, 17-22; *Heb.* 6, 4.

La referencia eucarística del sacerdocio de los fieles se encuentra explícitamente en San Justino: *Dial.* 116; 3-117; y aparece todavía más clara por el contexto (al menos en cuanto a las fórmulas teológicas).

49. Algunos apologistas católicos por oposición a Lutero: Cayetano parcialmente, Catharin (Dabin, 344), un poco Cornelio a Lápide (Dabin, 402) y el P. Clorivière (455). Ver también a este respecto Dom Robeyns en *La particip. active des fidèles* (Sem. Liturg. 2933) p. 51. Cfr. *infra*, n. 222.

Algunos promotores del movimiento litúrgico y de la participación activa de los

mantenido cuidadosamente la definición de esta idea en su orden propio, el de los actos de una vida santa o cristiana.

La tradición es firme en este sentido, y su continuidad se engarza desde los Padres apostólicos [52] o apologistas de la época clásica [53], a la alta Edad Media [54], a la primera escolástica y a los escolásticos de la época de esplendor [55]. No podemos transcribir aquí ni siquiera sus más importantes testimonios. Sin duda alguna, el sacerdocio de los fieles corresponde al culto espiritual que es la ofrenda de una vida santa; también se nos dice frecuentemente que todo santo es sacerdote,

fieles en la misa: J. CASPÀR: *Berufung. Eine Laienpastoral*, Paderborn, 1940, p. 83 s.; J. E. REA: *The Common Priesthood of the Members of the Mystical Body*; Westminster, 1947, sobre todo pág. 222 s.

Los que quisieron contrarrestar ciertas exageraciones: GROEBER, en su relación de enero 1943 (texto en *La Pensée catholique*, 15 [1948] 66), cita en el mismo sentido a PALMIERI: *Tract. de Rom. Pontif.* p. 71: «Est enim Ecclesia regale et sanctum sacerdotium quia est regnum quod a sacerdotibus regitur, quodque ad cultum divinum per actus hierarchicos speciatim exhiendum ordinatur.» Es difícil ver un acuerdo entre este texto y los del Nuevo Testamento.

50. En particular los ponentes de la Semana litúrgica de Lovaina, 1933, Dom CAPELLE, B. BOTTE, L. CHARLIER, A. ROBENYS: *La participation active des fidèles au culte*, Lovaina, 1934.

51. Hemos observado siempre cuidadosamente, en nombre de la tradición, que el sacerdocio de los fieles no debe *definirse* en relación a la eucaristía; cfr. p. ej. nuestros Boletines de Teología en la *Rev. des Sciences phil. et théol.* 1934, p. 685; 1936, p. 758; 1937, p. 639; 1949, p. 150.

52. Su idea acerca de los sacrificios espirituales recoge perfectamente la del Nuevo Testamento. A decir verdad, se encuentra bastante poca cosa en los Padres apostólicos y antes de la mitad del siglo II. Cfr. IGNACIO: *Smyrn.* VIII; POLICARPO: *Philip.* IV, 3: BERNABÉ: *Ps.* II-III; *Homilía ps. Clemente* III, 1-4; IX, 3, 10; *Odas de Salomón*, XX, 1-4. Por el contrario, viéndose obligado a responder a las acusaciones de «ateísmo» que les dirigían los paganos, los Apóstoles han desarrollado el tema: ATENÁGORAS: *Súplica* 13; ARÍSTIDES: *Apost.* 1, 10; 13, 4; JUSTINO: *I Apol.* 1, 10 y 13; DIOGNETES III, 4; MINUCIO FÉLIX: *Octavius*, 32 (cfr. c. 10).

Antes de los Padres de la época clásica, ver IRENEO: *Adv. Haer.* IV, 17; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: *Strom.* VI, 5, 39.

53. Ver en la antología de DABIN los textos de VICTORINO DE PETTAU (73), LACTANCIO (74), SAN LEÓN (123), CASIODORO (141), SAN GREGORIO (143), SAN IRENEO (511), EUSEBIO (530), SAN JUAN CRISÓSTOMO (548). En cuanto a San Hilario, cfr. LECUYER: *Le sacerdoce royal des chrétiens selon S. Hilaire de Poitiers*, en *Année théol.* 10 (949) 302-325.

54. Cfr. F. HOLBÖCK: *Der eucharistische und der mystiche Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik*, Roma, p. 227 s. Al final de una encuesta casi agotadora sobre el período que va de Berenguer a Inocencio III, el autor concluye que la participación activa de los fieles en la eucaristía no se relaciona con el sacerdocio real, sino con el hecho de estar incorporados a Cristo y de formar con Él una unidad con todos los fieles.

Véanse en DABIN los textos de AMBROSIO AUTPERT (157), BERANGAUD (175), SAN BRUNO (21), RAOUL ARDENT (213), etc.

55. Cfr. la aportación del P. L. CHARLIER en *La Participation active*...

o que se es sacerdote por la fe o la caridad, por la pertenencia al cuerpo místico de Cristo [56]. En una palabra, respiramos en la atmósfera de San Agustín, que hemos evocado más arriba: el sacerdocio y el sacrificio de los fieles consiste en ordenarse a Dios. No nos extrañe que la ofrenda cumbre de la vida, la suprema confesión de la fe, el martirio, haya sido aducido con frecuencia como principal acto sacerdotal del cristiano: no solamente durante las persecuciones, sino en la edad patrística, en los textos litúrgicos y hasta en los teólogos modernos, incluso contemporáneos [57]. No sería difícil apoyar esta consideración del martirio con textos apostólicos [58].

Nos equivocaríamos, no obstante, y se minimizaría el contenido de la tradición cristiana si nos quedásemos con esta afirmación escueta: el sacerdocio espiritual de los fieles consiste en la ofrenda o referencia a Dios de la vida cristiana. Más aún si se limitase a esto la realidad del sacerdocio cristiano.

En verdad, el sacerdocio de los fieles es una realidad extremadamente rica que no se agota en un solo aspecto ni en una sola afirmación. Uno se da cuenta de ello al leer alguna de las fórmulas un poco completas, redactadas en distintos momentos de la tradición, exponentes cuidadosos de clasificación y de pedagogía: citemos, por ejemplo, en el alba de la escolástica, al autor llamado Honorato de Autún (*Dabin,* 247 s.), o en el comienzo de la reforma protestante, Salmerón (*Dabin,* 267 s.) o el tan instructivo catecismo del Concilio de Trento

56. De donde el enunciado famoso de SAN IRENEO: «omnes enim justo sacerdotalem habent ordinem...» (*Adv. Haer.* IV, 8 s., P. G. 7, 995. Habla de David y de como comió los panes de la proposición). Cfr. *Opus imperf. in Mat.* (DABIN, 549), y el Decreto de Graciano (id. 550). Santo Tomás relaciona el sacerdocio de los fieles con la unción de la gracia del Espíritu Santo (*Com. in II Cor.* I, lect. 5) o con la unión en Cristo por la fe y la caridad (*Sum. Theol.* III, q. 82, a. 1, ad 2. Como también San Agustín, Próspero de Aquitania, Beda, Amalario, ve en él una consecuencia de pertenecer al cuerpo místico (*De reg. princ.,* I, 14).

Es incontestable que esta aplicación de la idea sacerdotal a la vida cristiana recobra materialmente el dominio de un sacerdocio moral; incluso cuando los Padres hablan del sacerdocio en un sentido puramente metafórico y moral, a propósito, por ejemplo, de las virtudes o de las actitudes que pertenecen a las virtudes y a las actitudes del sacerdote: así SAN IRENEO, *l. c.,* y SAN LEÓN (DABIN, 126).

57. Numerosos textos en DABIN. Ver, por ejemplo, ORÍGENES (524), SAN AGUSTÍN (107-108); a fines de la escolástica, CORNELIO A LAPIDE (402), CAYETANO, SUÁREZ; entre los contemporáneos, P. de la Taille (Dabin, 489). Ver también en DABIN, 601, s., los textos litúrgicos y el estudio de Dom. O. CASEL: *Mysterium u. Martyrium in den römischen Sakramentarien,* en *Jahrb. f. Liturgiewiss.,* 2 (1922) 18-38; añadir J. RIVIÈRE: *Contribution a la théologie du sacrifice. A propos du martyre de s. Laurent,* en *Rev. Sc. relig.* 15 (1935) 220-226 (=prefacio del Leoniano para la fiesta de San Lorenzo); E. PETERSON: *Zeuge der Wahrheit.* Leipzig, 1937 (trad. fr. *Témoins de la Verité,* París, ed. du Seuil).

58. Cfr. por ejemplo, *Flp.* 2, 17; 4, 18. El valor sacrificial del martirio está presente, incluso en el vocabulario, en IGNACIO: *Rom.* y en *Mart. Polic.* XIV, 1.

(*Dabin*, 355 s.). Dichos textos no hacen más que recoger los datos tradicionales, establecidos y desarrollados en la vida de la Iglesia. Son esos datos los que, tras haber hecho una encuesta entre los monumentos y testimonios de la tradición, el P. Pablo Dabin ha intentado interpretar y organizar, a causa de la riqueza y complejidad de sus facetas [59]. Hay un sacerdocio moral, que consiste en cumplir las acciones con un alma sacerdotal, con un espíritu religioso; hay un sacerdocio real, pero interior y espiritual, el de la oración, de la vida ascética hay un sacerdocio de referencia y valor sacramental, ligado no solamente a la vida santa, sino también a la consagración bautismal y cuyo acto supremo se cumple en la participación en la ofrenda eucarística. Todos estos aspectos pertenecen auténticamente al depósito de la tradición.

El último no se desarrolló en seguida y quizá no ha encontrado todavía una expresión perfecta en la conciencia de la Iglesia [60]. Desde los orígenes y en dos mismos textos católicos (Cfr. *supra*, a propósito de *Heb.* 10, 19-22; cfr. *Gál.* 3, 27) el sacerdocio de los fieles se hace depender del bautismo. Este dato se plasmó litúrgicamente en un rito. Por tratarse de expresar la participación y la conformidad al Mesías, a Cristo, ungido por Dios para su triple oficio de rey, sacerdote y profeta [61] sea normal que en el plano litúrgico se tradujera en una unción. El cristianismo antiguo y patrístico, que es también el cristianismo litúrgico, no consideraba como «cristiano» a quien no estuviese ungido [62]. Por eso los santos Padres y muchas liturgias relacionan la cualidad real y sacerdotal del fiel con una unción: así como Cristo, cumpliendo las figuras del A. T. fue hecho sacerdote y rey por la unción del Espíritu Santo. Los textos, los testimonios, serían innumerables. Por otra parte, se encontraría en ellos cierta variedad [63]; algunos, siguiendo a Orígenes, subordinan el sacerdocio real a la confirmación; otros hablan del bautismo sin precisar más; unos hablan de la unción dada en el mismo

59. *Op. c.*, p. 38 s

60. Muchas y excelentes monografías modernas buscan precisamente una mayor aproximación sobre la cuestión de las relaciones del sacerdocio de los fieles con la eucaristía: así REA, KRUEGER, etc.

61. Cfr. *supra*, cap 3.

62. Ver, por ejemplo, TERTULIANO: *De bapt.* 7; SAN CIRILO DE JERUSALÉN (?): *Cat. myst.* III, 1-5 (P. G. 33, 1088 s.); SAN AGUSTÍN: *Enarr. in Ps.* 104, n. 10 (P. L. 37, 1935); *Quaest. Evang.* 2, 40 (35, 1355); *Civ. Dei*, XX, 10 (41, 676). Cfr. P. GALTIER: *Christ et chrétien*, en *Rev. Asc. et Myst.*, 4 (1923), p. 1-12. Idea repetida muchas veces en la Edad Media, por ejemplo, por AGOBARDO: *Lib. adv. Fredegisum*, n. 19 y 20 (P. L. 104, 171).

63. Ver en DABIN los textos de TERTULIANO (70), SAN AMBROSIO (77-78), PRUDENCIO (80), RUFINO DE AQUILEA (81), SAN JERÓNIMO, que llama al bautismo «sacerdotium laici» (*Adv. Lucif.* 4; P. L. 23, 158; DABIN (83), FASTIDIO (87), SAN AGUSTÍN (94, 98-99), SAN LEÓN (123, 125), SAN MÁXIMO DE TURÍN (28), JUAN DIÁCONO (1631), SAN ISIDORO y SAN ILDEFONSO (145 s.), AMALARIO (178), RETRAMNO (187), INOCENCIO III (282), GUI-

rito del bautismo; otros, mucho más numerosos y más considerables, subordinan el sacerdocio de los fieles a la unción postbautismal, que es difícil decir, en las épocas más tardías, si es todavía un rito bautismal o confirmatorio [64].

Esta diversidad de testimonios explica, sin duda, que no haya unanimidad entre los teólogos modernos al querer precisar a qué acto litúrgico pertenece la consagración sacerdotal de los fieles. Nos parece difícil, en cualquier hipótesis, no subordinarla al bautismo. En cuanto a precisar, en el bautismo, el momento ritual exacto, tiene una importancia secundaria desde el punto de vista doctrinal [65]: Uno se encuentra entonces, efectivamente, ante la *expresión litúrgica* de uno de los efectos del sacramento. Al estudiar los ritos de las órdenes sagradas, por ejemplo, se ve cómo a la liturgia gusta detallar diferentes aspectos de una única realidad, dándoles una expresión dramática propia, sin necesidad de distribuir el acto sacramental en tantos momentos distintos [66]. Sin buscar una precisión, en la que resulta difícil no ser arbitrario, nos basta saber que el sacerdocio de los fieles se debe ante todo y principalmente a la consagración bautismal.

No es ocioso señalar que San Agustín ha escrito mucho y con claridad sobre este punto. Indiscutiblemente, San Agustín ha desarrollado y transmitido luego a la Edad Media occidental un sentido profundamente espiritual y personalista del cristianismo. Indiscutiblemente también, ha ligado profundamente el sacerdocio de los fieles con su cualidad de miembros de Cristo [67], y éste, a su vez, con la vida de gracia, la fe y

LLERMO DE AUXERRE (291), etc.; y los textos litúrgicos, p. 601 s. Sin contar los teólogos modernos.

El P. Dabin esquematiza, p. 44 s., una clasificación sistemática; mejor sería, a buen seguro, una clasificación litúrgico-histórica.

64. Cfr. P. GALTIER: *La consignation à Rome et à Carthage,* en *Rech. de Sc. relig.,* 2 (1911) 350-384 (reduce la unción post-bautismal al bautismo, excluyéndola de la confirmación); información más extensa en B. WELTE: *Die Post-baptismale Salbung. Ihr. Symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zeugnissen der alten Kirche,* Friburgo-de-Br., 1939.

65. En esto estoy de acuerdo con NIEBECKER: *Das allg Priestertum...,* 97. Entre los teólogos contemporáneos, algunos ligan la cualidad sacerdotal de los fieles al bautismo (así D. WINZEN, en el tratado de los sacramentos de la «Thomas Ausgabe», t. 29, Salzburgo, 1935, p. 534 s.), otros a la confirmación (tendencia de M. LAROS: *Pfingstgeist über uns.* Ratisbona, 1934). E. SCHELLER: *Das Priestertum Christi...* p. 412-415, ve el sacerdocio de los fieles como conferido *in actu primo* en el bautismo, *in actu secundo* en la confirmación...

66. Esta consideración se ha aplicado a menudo a la cuestión de la epiclesis en el rito eucarístico. Ver, por ejemplo, BOSSUET: *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe,* XLV y XLVI.

67. Es conocida la frase famosa: «sicut omnes christos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes. quoniam membra sunt unius sacerdotis»: *Civ. Dei,* XX. 10 (P. L. 41, 676; CSEL, 40-2, 455); cfr. TOMÁS DE AQUINO: *De Reg. princ.* I, 14.

la caridad [68]. Por eso, si por la incorporación a Cristo, los fieles se hacen sacerdotes, su sacerdocio espiritual ¿no se identifica sin más con la gracia santificante? En esta perspectiva «nuestro sacerdocio no añadiría nada, efectivamente, a nuestro título de hijos de Dios o a la realidad de nuestra vida divina» [69]. Las consecuencias podrían ser importantes: se podría hablar, en concreto, de un sacerdocio espiritual a favor de los paganos justificados por su buena fe, lo que no deja de ser extraño al texto de la *I Petri*... Algunos piensan que el mismo Agustín admitía esta consecuencia [70]. Es posible.

Conviene, no obstante, observar que San Agustín subordina también expresamente la cualidad sacerdotal de los fieles al sacramento del bautismo [71], precisamente a la unción [72]. Este hecho es importante. Muestra que la síntesis teológica de San Agustín, centrada sobre el *Christus totus*, es profundamente sacramental, como notaremos mejor al ver la fuerte referencia sacramental eucarística que atribuye al sacrificio espiritual del cuerpo místico. Denuncia también, sin embargo, lo que podría llamarse el dualismo, la ambigüedad incluso, de la eclesiología agustiniana. Históricamente, ésta se desarrolla según dos orientaciones, cuya perfecta armonía no siempre ha sido lograda, ni siempre intentada: una, hacia la realidad interior y espiritual, que puede seguirse, en lo que afecta a este tema, en San Gregorio, Próspero de Aquitania, San Beda, Amalario [73], y que inspirará más tarde pensamientos poco católicos; otra,

68. También aquí cfr. SANTO TOMÁS: *Sum. Theol.* III, q. , a. 8.

69. P. GLORIEUX: *Dans le prêtre unique*, París, s. d. (1938), p. 46. El autor va más lejos por su parte que esta cualidad de hijos de Dios por la gracia, pero no demuestra que San Agustín añada otra cosa.

70. Cfr., por ejemplo, DABIN, p. 400: «También sin unción y sin ritos exteriores que marquen su pertenecencia a la Iglesia visible, existe un sacerdocio real invisible que constituyen todas las almas de buena voluntad que, bien antes o bien después, desean a Cristo...» El texto de Agustín que el P. Dabin glosa de esta manera parece no referirse más que a los justos del Antiguo Testamento. Es cierto también que el sentimiento espiritualista y personalista tan fuerte de Agustín, junto con su concepción espiritual de la historia, no le ha permitido distinguir bien, en el plano de la sucesión de los tiempos, la novedad del régimen cristiano: cfr. nuestro estudio *Ecclesia ab Abel*, en *Festschrift K. Adam*, 1952. Volvemos a encontrar aquí en una de sus aplicaciones particulares, la cuestión de saber cuál ha sido el pensamiento de Agustín acerca de la salvación fuera de la Iglesia visible. Buena exposición a este respecto, en J. MAUBACH: *Die Ethik des III Augustinus*, 2 ed. 1929, t. II, p. 300-329; cfr. también G. SPANEDDA: *Il misterio della Chiesa nel pensiero di s. Agostino*, Sassari, 1944; C. ROMEIS: *Das Heil der Christen ausserhalt der wahrer Kirche nach der Lehre des Hl. Augustinus*, Paderborn, 1908.

71. Cfr. *Quaest. in Evang.* II, p. 48 (P. L. 35, 1356).

72. *Enarr. in Ps.* II, n. 2 (P. L. 36, 199-200); *Quaest. in Evang.* II, p. 40 (35, 1355); cfr. DABIN, p. 98-99 y KRUEGER: *Synthesis of Sacrifice...*, p. 118-119 y 157.

73. No sé si hay que atribuir a una especial influencia de San Agustín el hecho de que algunos teólogos modernos conciban el sacerdocio real únicamente como la vida de la gracia: así N. YSAMBERT, † (DABIN, 411).

refiriéndose sobre todo al andamiaje terreno de las cosas eclesiales y sacramentales, uno de cuyos frutos madurará en las ideologías teocráticas de la Edad Media. Eclesiología de la *res*, eclesiología del *sacramentum*, se podría decir en términos del mismo San Agustín.

Es un hermoso fruto, desgraciadamente tardío y casi singular, de San Agustín, teólogo de los sacramentos, eclesiólogo del *sacramentum*, que fue elaborado por la teología en la doctrina de los caracteres sacramentales como participación del sacerdocio de Cristo, tal coma la propone Santo Tomás en la *Suma*; esta idea de participación del sacerdocio en Cristo fue recibida de tal manera en teología, particularmente en la época moderna, que puede considerarse como una adquisición tradicional y una doctrina casi común [74]. Santo Tomás conocía el sacerdocio espiritual en un sentido interior de ofrenda de hostias espirituales, es decir, un sacerdocio que no tiene relación con el orden sacramental o litúrgico. A este sacerdocio, y sólo a él, se aplican los textos conocidos de la Sagrada Escritura, *Sal.* 51, 19; *Rom.* 12, 1; *I Pe.* 2, 5 [75]; *Ap.* 5, 1. Pero no se limita a esto y atribuye al bautizado otro título sacerdotal, el del carácter bautismal, que no se relaciona con los textos bíblicos indicados, pero del que afirma — es ésta una aportación propia, cuyo sentido trataremos de descubrir — ser participación del sacerdocio de Cristo.

74. Los textos de SANTO TOMÁS (exclusivamente en la *Summa*) son: III, q. 63, a. 2 al 6. Hay muchos trabajos acerca de este punto de la doctrina tomista, pero ninguno, ni como exposición histórica, ni como comentario especulativo, satisface plenamente el espíritu. El mejor comentario nos parece el de Domingo Soto. Entre los estudios modernos, cfr. F. BROMMER: *Die Lehre vom Sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive*, Paderborn, 1908; Ch. V. HÉRIS: *Le mystère du Christ. Étude sur le caractère sacramentel*, en *Laval théologique*, 2 (1946) p. 110-130; J. ED. REA: *The common Priesthood* p 172-201.

El P. J. LECUYER (art. cit. *supra*, n. 45), ha demostrado cómo esta idea de SANTO TOMÁS acerca de una participación (desigual, analógica) del sacerdocio de Cristo a través del bautismo, la confirmación y el orden, tiene una sólida base en la tradición patrística, intérprete a su vez de hechos o textos de la Sagrada Escritura.

Lo que nosotros decimos acerca del valor de la doctrina casi general sobre la idea de participación del sacerdocio de Cristo, se apoya en el hecho de un uso muy frecuente de la idea tomista en los teólogos contemporáneos y en algunos fragmentos de encíclicas pontificias (cfr. *infra*, n. 296 y PÍO XII: *Mediator Dei*, ed. ROGUET, n. 84; cfr. también card SUHARD. *Le prêtre dans la Cité* p. 14). Numerosos teólogos contemporáneos no vacilan en hablar aquí de doctrina común: por ejemplo E. PUZIK: *Das Gebet im Leben des Weltpriesters*, en *Amt und Sendung*, Friburgo de Br., 1950, p. 41; Fr. DAVIS: *The Priesthood of the Faithfull*, en *The Downside Hev.*, 69 (1951) p. 155-170; cfr. p. 164. Sin embargo, conviene no exagerar, y sobre todo no convertir esta noción *teológica* en dato dogmático. La posición propiamente dogmática sobre esta cuestión del carácter es bastante imprecisa: cfr. sobre esto a K. ADAM en *Theolog. Quartalsch.*, 1941, p. 161 s. (criticando a M. H. KOSTER: *Ekklesiologie im Werden*), y H. LENNERZ: *De sacramentis in genere*, Roma, 3 ed. 1950, n. 333 y n. 29.

75. Ver *IV Sent.* d. 13, q. 1, a. 1, q.ª 1, ad 1; *Suma Teol.* III, q. 82, a. 1, ad 2; *Com. in II Cor.* c. 1, lect. 5; cfr. L. CHARLIER: *o. c.*, p. 30 s.

La idea de la Suma teológica es, como se sabe, el retorno del hombre a Dios, de quien tuvo origen; hay, pues, una especie de coincidencia de materia o de contenido entre el obrar espiritual del hombre, minuciosamente analizada en la *II Parte*, y el «sacrificio» definido por San Agustín (y también por Santo Tomás)[76] «toda obra hecha para realizar nuestra comunión con Dios». La vida moral — digamos en sentido más amplio la vida espiritual — podrá adquirir así valor de culto espiritual: volveremos sobre esto después. Pero cuando Santo Tomás, en la *III Parte*, estudia a Cristo en cuanto que por su vida y su pasión es el camino de nuestra marcha hacia Dios[77], se encuentra ante el aspecto y la realidad propia y específicamente *cristiana* de este retorno. No se trata solamente, para los fieles de Cristo, de ofrecer al Dios de los filósofos y sabios el culto espiritual de una vida pura; ni de ofrecer al Dios de *Jesucristo* el culto espiritual de Jesucristo. Éste, en efecto, «ha inaugurado el culto o el rito de la religión cristiana ofreciéndose a sí mismo en oblación y hostia a Dios»[78]. Pienso que en estas líneas discretas hay algo más que una simple afirmación del comienzo de la Iglesia o de la Nueva Alianza en la cruz: se trata de una afirmación sobre el contenido y el carácter propio del nuevo culto, el culto cristiano, afirmación que se encierra en la frase «*offerens seipsum*» ofreciéndose *a sí mismo*. En sustitución del culto legal, que consistía en la ofrenda de animales y primicias, de cosas exteriores, Cristo «cumple» el anuncio profético: inaugura el verdadero culto, en espíritu y en verdad, en el que no hay más sacrificio que el del hombre mismo, «per passionem suam initiavit christianae religionis, offerens *seipsum* oblationem et hostiam Deo».

Además de subrayar la palabra *seipsum*, hace falta subrayar *ritum* si queremos comprender todo el pensamiento de Santo Tomás. En otros textos Santo Tomás usa indistintamente las palabras *cultus, religio* u otras fórmulas más completas, como «cultus secundum religionem vitae Christianae» (q. 62, a. 5), «cultus Dei secundum ritum christianae religionis... ritus christianae religionis» (q. 63, a. 3): en este último texto nos dice que este *ritus* deriva del sacerdocio de Cristo. De aquí que, con Santo Tomás, debamos establecer una segunda proposición: El culto y el sacrificio inaugurados por Cristo, caracterizados por el hecho de que su contenido es el mismo hombre, están *organizados*. Muy por encima de una simple abolición de las religiones positivas en favor de una inferioridad puramente personal, y, en suma humana, son inaugurados por Cristo como *religión positiva, social, instituida*. El nuevo culto «según el rito de la religión cristiana» o — se comprende esta equivalencia — según el rito (la religión) de la vida cristiana no es una cosa puramente personal, privada, totalmente interior, sino que es de verdad una religión, un orden cultural y sacrificial, que tiene un sumo sacerdote o jefe, Cristo (solo), *verus sacerdos*[79]; y además sus ministros y su *sacramenta*; y supone que los fieles le sean ordenados, consagrados, depurados y orientados.

76. *Suma Teol.* II-II, q. 85, a. 2; a. 3, ad 1; III, q. 22, a. 2; q. 48, a. 3; *III Sent.* d. 9, q. 1, a. 1, q.ª 2, ad 1; *In Boet. de Trin.* q. 3, a. 2.

77. «Acta et passa (Christi)»: *III pars.* prol.; «Christus, via est nobis tendendi in Deum»: *I par.* q. 2, prol.

78. III, q. 62, a. 5, citando a *Ef.* 5, 2; cfr. q. 22; a. 2; *Com in Ps.* 44, 5; *in Hebr.* c. 5, lect. 1.

79. Cfr. *IV Sent.* d. 17, q. 3, a. 3, q.ª 2, ad 1 (si, no pudiéndose confesar con un sacerdote, hace de su parte todo lo que puede, «defectum sacerdotis Summus

Ésta nos parece ser la perspectiva a través de la cual ve Santo Tomás, en la Suma, los caracteres sacramentales del bautismo, de la confirmación y del orden, como participantes en el sacerdocio de Cristo (q. 63, 3), o sea, del «culto del sacerdocio de Cristo» (q. 63, a. 6, ad 1); es decir, del culto de Cristo-sacerdote. Con un gran realismo ve a Cristo constituido jefe de la humanidad y, respecto a los que le dan su fe, jefe de un cuerpo sacerdotal. Basado en nociones precisas y fuertes de plenitud, primero en un género dado, participación, instrumentalidad y todo lo que podía significar la palabra «autor», el pensamiento de Santo Tomás se desarrolla en líneas que, desgraciadamente, están sólo bosquejadas [80]. Cristo es el príncipe de todo el orden cristiano: hoy diríamos de todo el existir cristiano. Si se considera el obrar personal de los fieles, sus actos de virtud, Cristo es príncipe en cuanto todo participa de Él a doble título de causalidad ejemplar y causalidad eficiente [81]; si se consideran sus actos propiamente eclesiales, incluso sacramentales, los del culto propiamente dicho, Cristo es príncipe en cuanto «autor», es decir, como propio y definitivo responsable, de cuya voluntad y eficacia depende todo. Se debe, pues, considerar el culto cristiano como culto instituído, organizado y social, celebrado por Cristo, *verus sacerdos* en cuanto autor soberano (cfr. n. 79). Es Él, verdaderamente, quien celebra el culto cristiano; cuando se trata de una celebración pública, «instituida», eclesiástica, sólo se hace «vice ipsius», «in virtute Christi», «in persona Christi» [82]. En la medida en que Cristo comunica a los hombres poder para celebrar con Él el culto de su sacerdocio — y hemos visto cómo, según la Epístola a los Hebreos, en esto consiste la economía de la gracia de Dios —, los consagra y los destina para esta celebración haciéndoles participar de su sacerdocio. Tal es el valor propiamente cultual y sacerdotal que Santo Tomás ve realizado en los «caracteres» sacramentales del bautismo, de la confirmación y el orden, los sacramentos propiamente consacratorios por los cuales se asegura en la Iglesia la continuación del culto de Jesucristo [83]

Este culto es el de Cristo en y por la Iglesia; es por tanto eclesial, es decir, social y comunitario en su misma estructura. Todo el cuerpo celebra con Cristo, su jefe — por eso los que, en el cuerpo, son especialmente ministros, son llamados ministros no sólo de Cristo, sino también de la Iglesia [84] —; pero este cuerpo está socialmente organizado y, evidente-

sacerdos supplet»); III, q. 22, a. 4, y *C. Gen.* IV, 76, donde leemos: «Omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit ipse enim est qui baptizat, ipse est qui peccata remitit, ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis et cujus virtute corpus ejus in altari quotidie consecratur; et tamen, quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus elegit ministros per quos praedicta fidelibus dispensaret». Es Cristo que lo «hace» todo; en la Iglesia hay solamente «ministros» de su sacerdocio. Lo mismo en San Agustín; cfr. D. ZAHRINGER: *Das kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus.* Paderborn, 1932, p. 115, s.

80. Cfr. III, q. 63, a. 22; a. 3, ad 2; a. 5, c. y ad 1.

81. Para este aspecto de las cosas, los principales textos serían: *De Verit.* q. 29, a. 5; *Suma Teol.* III, q. 7, q. 9; q. 24, a. 3 y 4; *In Symbol.*, a. 10 *(Sanct. commun.)*.

82. III, q. 22, a. 4; q. 26, a. 1, ad 1; q. 82, a. 1, c.; a. 2; a. 5; a. 7, ad 3, *C. Gent.* IV, 76; *in Hebr.* c. 7, lect. 2; *in II Cor.* c. 2; lect. 2; *De Verit.* q. 29, a. 7, ad 3.

83. Cfr. III, q. 63, a. 3; a. 6, c. y ad 1.

84. Cfr. *C. Gent.* IV. 83: «Si tamen unus presbyter adsit, intelligitur hoc sacramen-

mente, ha sido querido y constituido así por Cristo. Por eso, aunque en el culto sacramental, que celebra como cuerpo de Cristo, todos los miembros son activos, hay algunos especialmente cualificados como ministros y, en el amplio sentido de la etimología, funcionarios o liturgos. Santo Tomás diría : unos miembros son activos para recibir, otros para dar [85] ; o también : los miembros son activos, ya para perfeccionarse a sí mismos, ya para perfeccionar a los otros [86]. Aquí tenemos, unidos a las consagraciones del bautismo (y de la confirmación) por una parte, del orden por otra, dos grados en la cualificación sacerdotal por la que el cuerpo comunial de Cristo — que es también su templo — celebra sobre la tierra, con su jefe, el culto de la Nueva Alianza.

En la cualidad sacerdotal o en el poder cultual cristiano, el orden consiste en el grado eminente gracias al cual, en el cuerpo, unos son para los otros ministros del *Unus sacerdos* [87].

Después de haber visto qué desarrollo, qué precisión da Santo Tomás al dato tradicional que subordina el sacerdocio de los fieles al rito sacramental del bautismo (y de la confirmación), hemos de pasar, naturalmente, a una segunda proposición tradicional, que no hallamos expresamente formulada en las fuentes bíblicas ; la existencia de otro título de participación en el sacerdocio de Cristo, además de la conferida a todos los fieles por el bautismo : la del orden o de los ministros.

B) *El sacerdocio ministerial*

Lo hemos visto ya rápidamente : los textos del N. T. y de los Padres apostólicos o apologistas, no solamente no aplican las palabras ἱερεύς o ἀρχιερεύς a los ministros de la Iglesia cristiana, sino que incluso parecen evitarlo intencionadamente. ¡ Hay una sola excepción ! : el texto de Clemente Romano (hacia el año 95) :

Debemos hacer con orden todo lo que el Maestro nos ha prescrito realizar en tiempos determinados. No ha prescrito cumplimentar las ofrendas y el servicio divino (προσφορὰς καὶ λειτουργίας) no casualmente y sin orden, sino en tiempos y horas fijas. Ha determinado Él mismo, por su decisión soberana, en qué lugares y por quién deben cumplirse, a fin de que todo se haga santamente según su beneplácito, y sea agradable a su voluntad... A los pontífices se han conferido funciones concretas ; a los sacerdotes se les ha señalado lugares especiales ; a los levitas incumben servicios propios ; los laicos se guían por preceptos que les son propios [88].

tum perficere in virtute totius Ecclesiae, cujus minister existit et cujus personam gerit» ; cfr. *IV Sent.* d. 19, q. 1, a. 2, q.ª 2, ad 4 ; d. 24, q. 2, a. 2, ad 2 ; *Suma Teol.* q. 64, a. 1, ad 2 ; a. 8, ad 2.

85. III, q. 63, a. 2 ; a. 3 ; a. 6, ad 1.

86. III, q. 63, a. 6 ; q. 65, a. 2, ad 2.

87. «Gradus eminens per potestatem spiritualem ordo nominatur» *IV Sent.* d. 24, q. 1, a. 1, q.ª 2, ad 4.

88. *Cor.* XL, 1-3, 5 ; trad. HEMMER, modificado sobre un punto. No cuento como excepción *Didajé* XIII, 3, donde la aplicación del título de gran sacerdote a los

A decir verdad, el título sacerdotal se atribuye en este texto a los ministros de la Iglesia de Cristo, no tanto como nombre de su función cuanto evocando el contexto del Antiguo Testamento, para apoyar la idea general de respeto al orden jerárquico y a la disciplina de la Iglesia. Este orden jerárquico, instituido por Dios, estaba constituido en la Antigua Disposición, por el sumo sacerdote, los sacerdotes, los levitas, los miembros del pueblo. ¿Quiénes lo forman en la Iglesia cristiana? Clemente no nos lo dice; los textos contemporáneos sólo hablan de obispos, presbíteros, diáconos, higoúmenos y presidentes...

A fines del siglo II, por el contrario, vemos que Hipólito de Roma aplica franca y abiertamente títulos sacerdotales a los obispos e incluso a los presbíteros, mientras que hacia la misma época, Polícrates de Efeso llamaba al apóstol Juan un ἱερεύς que había llevado el pectoral [89]. Hipólito usa la palabra resueltamente, como refiriéndose a una cosa conocida indiscutible, dentro del orden de cosas que conoció él en su juventud. No tiene en absoluto el propósito de innovar, ni siquiera en cuanto al vocabulario. Vemos también en él una idea que parece haber sido familiar en la antigüedad cristiana, puesto que ya la encontramos en Clemente y más tarde, por ejemplo, en el *Sacramentarium Serapionis* (n. 14): Dios ha proveído siempre los medios para ser honrado y para que se celebre su culto; lo ha proveído en la Iglesia mediante el orden y la sucesión en el ministerio. De esta manera, se expresa tanto una hermosa idea concerniente a la economía de la gracia, como el sentimiento de que el orden jerárquico ministerial abarca también el campo del culto, de la λειτουργία.

El texto de la *tradición apostólica,* el documento litúrgico más antiguo que tenemos, y único del período preconstantiniano, nos suministra, en este aspecto, una precisión de gran trascendencia. Establece una

profetas parece fundar la obligación de las primicias y se refiere a una simple transcripción del A. T.

Para lo que sigue, cfr. también el estudio citado *supra,* n. 40.

89. POLICRATES (hacia 195), citado por EUSEBIO: *Hist. Eccl.,* V, 24, 2. En HIPÓLITO, por una parte, en *Philosophomena,* proem., los obispos son presentados como «diadocos» de los apóstoles y de su *charis,* participando su sacerdocio, μετέχοντες ἀρχιερατείας. Por otra, leemos en la *Tradition apostol.* 3 (oración en la consagración de un obispo): «Oh Dios, que habéis establecido jefes y sacerdotes (versión latina: príncipes y sacerdotes; texto griego de las *Const. apost.*: ἄρχοντάς τε καὶ ἱερεῖς) y no habéis dejado sin servicio vuestro santuario...» «Que pastoree vuestro santo rebaño y ejerza sin reproche vuestro soberano sacerdocio (ἀρχιερατεύειν)». Cfr. Dom BOTTE (*Sources chrét.,* p. 28 y 29).

En el cap. 9 de la *Trad. apost.* sobre los diáconos, Hipólito explica por qué en su ordenación solamente el obispo impone las manos: «porque (el diácono) no está ordenado para el sacerdocio, sino para el servicio del obispo». No es imposible, observa Dom Gr. DIX (en *Apostolic Ministry,* Londres, 1946, p. 225, n. 2) que haya aquí una alusión expresa al sacerdocio de los presbíteros; esto nos parece cierto si se entiende el pasaje tal como lo precisa Don Botte.

diferencia entre la institución del obispo, del presbítero y del diácono por una parte, y, por otra, la de la viuda, del lector y del subdiácono (cfr. s. 11, 12 y 14). Los tres últimos oficios son objeto de una simple *katastasis*, palabra por la que significaba la designación para ejercer una función pública por simple nombramiento. Por el contrario, el obispo (c. 2), el presbítero (c. 8) y el diácono (c. 9) son objeto de una verdadera ordenación, de una *cheirotonia*. El pasaje relativo a las viudas hace más que afirmar la referencia, da también la razón :

Cuando se instituye (καθίσταται) una viuda, ésta no es ordenada (οὐ χειροτονεῖται), pero que sea designada con este nombre... Que se instituya a la viuda solamente por la palabra, y sea contada entre las viudas ; pero no se la ordene, porque no ofrece la oblación (προσφορά) y no presta servicio litúrgico (λειτουργία). La ordenación (χειροτονία) es para el clero, en razón de su servicio litúrgico, en tanto que la viuda es establecida para la oración, lo cual es común a todos [90].

Así pues, son instituidos mediante la imposición de manos, que el texto reserva al obispo, los ministros que ejercen el servicio litúrgico, cuyo acto supremo es la oblación eucarística. Por el contrario, los que tienen un cargo no relacionado directamente con la ofrenda litúrgica, son instituidos por simple nombramiento. Las funciones eclesiásticas no están en el mismo plano, no sólo — cosa clarísima — porque son distintas y jerarquizadas, sino incluso ontológicamente, si así puede decirse. Existe una institución para el servicio de la Iglesia, por vía de nombramiento ; existe otra, la que concierne al servicio litúrgico o eucarístico, por vía de consagración reservada al obispo, que puede llamarse sacramental. Partiendo del dato proporcionado por Hipólito al aplicar las palabras ἀρχιερεύς y ἱερεύς al ministerio del obispo, y, según parece, de los presbíteros, podemos decir que en los textos de fines del siglo II se afirma por primera vez explícitamente la existencia de otra fuente, de otro título de sacerdocio distinto del bautismo, a saber : la ordenación de ministros superiores por la imposición de las manos reservada al obispo.

Desde principios del siglo III los testimonios son cada vez más numerosos ; podrá discutirse sobre el sentido o el contenido exacto de tal o tal texto de Tertuliano o de San Cipriano [91] ; se podrá notar cómo

90. *Trad. Apost.* c. 11, trad. BOTTE muy ligeramente cambiada. Se han añadido los términos griegos del paralelo de las *Const. Apost.* que ofrece G. DIX en su edición de la *Tradit. Apost.* (Londres, 1937). Tanto el contexto como los otros pasajes excluyen que pueda traducirse aquí χειροτονεῖν por *elegir a mano alzada,* sentido que tuvo al principio, pero que no se aplica cuando χειρ es la acción del obispo... Añadimos que hubo a veces, en otras partes y después, una imposición de manos a las diaconisas : pero esto no atañe al testimonio de Hipólito que comentamos aquí.
Obsérvese que en Hipólito, como en CLEMENTE (XLIV, 4), ofrecer los dones es función del obispo.

91. Cfr. las notas 11 y 12 del estudio citado *supra,* n. 40.

la aplicación a los simples presbíteros del título de *sacerdos* no se hace sin mencionar expresamente su subordinación al obispo y cómo, en los siglos V y VI, si no más tarde, se tiende a reservar al obispo el nombre de *sacerdos*[92]: poco importa para nuestro actual objetivo. Nos basta haber deducido, formando parte de un «dato» que la teología deberá interpretar y construir, la existencia de otra modalidad, otro título, otro origen del sacerdocio, además del bautismo, dentro de la economía cristiana. Existe un sacerdocio ministerial o jerárquico.

En cuanto fieles y como teólogos, es decir, admitiendo por principio la continuidad del desarrollo y la infalibilidad de la Iglesia, podemos tomar esta afirmación de la tradición, no ya desde el momento en que comienza a expresarse en los monumentos literarios, sino desde que se nos ofrece plenamente «definida», por ejemplo, en los textos del Concilio de Trento. El contenido esencial no ha variado; siempre puede resumirse en estos términos: hay dones espirituales otorgados para la formación del Cuerpo de Cristo (el verdadero templo de Dios) y que son participaciones de su poder sacerdotal, originales y distintas de la consagración bautismal o la vida santa. En cuanto a las precisiones particulares, pueden reducirse a esto[93]: el sacerdocio jerárquico no es una simple función instituida por los hombres a causa de las exigencias del recto orden, por una parte, y la competencia de los ministros por otra; se trata verdaderamente de un grado jerárquico que confiere «poderes sagrados». Éstos consisten en consagrar la eucaristía, perdonar los pecados, administrar sacramentos; hay que añadir, además, otros en el terreno de la enseñanza y del gobierno. La jerarquía comprende, por derecho divino, el episcopado, el presbiterado y el diaconado. La ordenación sacramental confiere un carácter indeleble.

Esta doctrina del Concilio de Trento se nos ofrece como un dato, como la expresión evolucionada de la tradición eclesiástica. No podemos dejar de evocar aquí, aunque sea rápidamente, el problema de la continuidad, respecto al cual todo espíritu algo exigente se interroga forzosamente por poco informado que esté en historia. Lo dicho hasta aquí hace ineluctable el problema.

Se puede plantear de dos modos diferentes: desde el punto de vista de la continuidad histórica, o desde el punto de vista de los principios teológicos que compromete la postura católica.

92. *Ibid.* n. 13 y 15; añadir los textos del Papa GELASIO († 496) recogidos por J. BRINKTRINE en *Miscellanea Mohlberg*, t. II, Roma, 1949, p. 65-66.

93. Concilio de Trento, ses. 23: Denz. 957-968.

Todos los puntos de esta doctrina son comunes al Oriente y al Occidente, excepción hecha quizás del último, concerniente al carácter indeleble. Sobre este punto concreto, muchos documentos que tienen en Oriente una gran autoridad mantienen la posición católica: así la Confesión de Dositea y la Confesión ortodoxa de Pedro Maghila.

1.º *El problema histórico o de continuidad.* — Surge al constatar que la aplicación al culto exterior cristiano del vocabulario sacrificial y sacerdotal es relativamente tardía y fue *evitada* intencionadamente al principio.

Puede observarse que los mismos evangelios no dan el título de «sacerdote» ni a Cristo ni a los fieles, aplicación que sigue siendo rara en el siglo II [94]. Sin duda no es en el uso de las palabras «sacerdote» o «sumo sacerdote» donde hay que buscar los signos de continuidad. Esto es evidente si se considera la eucaristía y su valor sacrificial. De Ireneo a Justino, de Justino a Ignacio y a la Didaché, de éstos a Clemente y a los textos apostólicos, es posible seguir la celebración de la eucaristía como culto sacrificial [95].

Parece que pueden concebirse de la siguiente manera las razones por las que las primeras generaciones cristianas han evitado hablar de ἱερεῖς al principio, y luego han desarrollado la aplicación del vocabulario sacrificial y sacerdotal : la conciencia cristiana estaba al principio sorprendida por el hecho de que el cristianismo no es un sistema religioso de la tierra, diferente del judaísmo (y desde luego de toda forma de paganismo), pero parecido, a pesar de todo, en su estructura cultual y sociológico-religiosa. Las primeras generaciones cristianas tuvieron un convencimiento muy sólido de que la Iglesia es, ante todo, una realidad *celeste,* hecha totalmente desde arriba y relativa a las cosas de arriba : nuestro altar — decían — está en el cielo ; nuestro sacerdote, nuestro único sacerdote también, allí presenta nuestras ofrendas [96]. Con frecuencia, debido a la Epístola a los Hebreos, se mantuvieron en el marco y la perspectiva de una comparación de la economía espiritual cristiana con la judaica.

En general, los apóstoles y las primeras generaciones cristianas se vieron sorprendidas por el sentimiento de la novedad del Cristianismo [97] ; tanto con relación al mundo pagano circundante como con relación al judaísmo. Ante éste, proclamaban que las profecías se habían cumplido. Como antes los profetas (Joel ; Jeremías, 31), tenían en esto tendencia a aproximar un poco los elementos propios del intermedio que va de Pentecostés a la Parusía, es decir, el tiempo de la Iglesia terrena : la vida nueva celestial parecía haberlo invadido todo (recuérdese el discurso de Pedro en Pentecostés). El sentimiento de que nuestra vida — los actos cuyo ejercicio califica al hombre como ciudadano — se encuentra en el cielo (*Flp.* 3, 20) se aplicaba en concreto en materia de culto y de sacerdocio. Si en el judaísmo o el paganismo era propio de un «ἱερεύς» inmolar una víctima a fin de ofrecerla y ser así un «sacrificador» ; no cabía en el cristianismo merecer este nombre de ἱερεύς, más que a Cristo, puesto que Él se había ofrecido a sí mismo a Dios en la cruz, igual que cada fiel vivo en la medida que hacía de su vida

94. El ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος de SAN JUSTINO : *Dial.* CXVI, 3 es excepcional.

95. Cfr. los artículos *Eucharistie* y *Messe* en el *Dict. Théol-Cath.*, lo mismo que *The Shape of the Liturgy* en dom G. DIX y *Missarum Solemnia* de P. J. J. JUNGMANN, del que citamos el texto alemán (Innsbruck, 1948 y 1949).

96. Cfr,. por ejemplo, CLEMENTE : *Cor.* 36, 1 ; IGNACIO : *Magn.* 7, 2 ; IRENEO : *Adv. Haer.* 4, 18, 4-6.

97. K. PRÜMM : *Christentum als Neuheitserlebnis,* Friburgo de B., 1939. Este autor trata rápidamente el problema del sacerdocio, p. 326-237 (refiriéndose a St. VON DUNIN-BORROWSKI en *Religión, Christentum, Kirche,* hrsg. von ESSER & MAUSBACH, t. II, cap. III, 3, ed. 1925, p. 57 s.).

Se puede recordar aquí que los cristianos evitaron a menudo el emplear palabras ligadas al culto pagano ; sin embargo, la norma no es absoluta (por ejemplo, *aquae* refiriéndose al bautismo) y la palabra *hiereus* tenía detrás de ella toda la historia del judaísmo.

una libación ofrecida a Dios gota a gota o toda de una vez. Los ministros que celebraban la eucaristía no realizaban un papel de «sacrificador», puesto que sólo perpetuaban y hacían de nuevo presente para los fieles el único sacrificio de Cristo, por medio de este memorial eficaz [98] que el Señor encomendó a los Apóstoles.

Parece que el vocabulario cultual y sacerdotal se haya desarrollado partiendo precisamente de la eucaristía como sacramento del sacrificio del Señor y, por tanto, como sacrificio litúrgico de la Iglesia. Muy pronto, esta conciencia de tener en la eucaristía un sacrificio puro y perfecto se explica con relación al texto de *Malaquías*, 1, 11 [99]. Muy pronto el vocabulario sacrificial es aplicado al culto de la Iglesia [100]. Como puede deducirse de Ireneo, una generación antes de Hipólito, tras haber observado respecto de la palabra θυσιαστήριον un uso y una reserva análoga a la tenida con ἱερεύς (cfr. *supra*, n. 42) se llegó a aplicarla a la mesa eucarística sin perder de vista la referencia al altar celestial.[101].

La evolución de las ideas en este sentido se fue precisando, al menos en cuanto a su formación, cuando fue preciso contestar a los ataques paganos tratando de ateos a los cristianos y acusándolos de no tener sacrificios. Los apologistas cristianos contestaron desde el primer momento a este reproche partiendo de la idea, apoyada en el corazón de la verdad y de la misma novedad del cristianismo, que Dios, creador de todas las cosas, no necesita de nada, y que el sacrificio más noble y más auténtico que se le puede ofrecer es el de una vida justa y misericordiosa con los demás [102]. Pero añaden en seguida que los cristianos tienen por sacrificio la eucaristía, primicia de la oración [103]. Siendo así, era normal que el vocabulario evolucionase del culto al ministerio, y es fácil comprender que Hipólito hable, como de una cosa conocida y natural, del sacerdocio de los obispos e incluso de los presbíteros. Es probable, sin embargo — quizá pueda verse un eco de esto en Orígenes [104] —, que durante cierto tiempo los fieles

98. La expresión de la institución de la eucaristía τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (*I Cor.* 11, 24-25; *Lc.* 22-19 se refiere a una palabra hebrea de radical *zkr* que, como se ve por el uso del A. T. implica la idea de un memorial equivalente a una manifestación de presencia (cfr., por ejemplo, *Exodo*, 3, 15; 20, 24; *Sal.* 3, 4). Confr. L. PEDERSEN: *Israel*, I-II, p. 106. 245.

99. Cfr. *Didaché*, XIV, 3; JUSTINO: *Dial.* 28, 5; 29; 41; 117, 1; IRENEO: *Adv. Haer.* IV, 17, 5; 18, 1; V, 2, 3; TERTULIANO: *Adv. Marc.* 3, 32; *Adv. Jud.* 5 (?).

100. CLEMENTE: *Cor.* 44, 4: προσφέρειν τὰ δῶρα; 40, 2 y 4: προσφορά *Didaché*, XIV, 1; la synaxis dominical es una θυσία (palabra empleada por los LXX en la traducción de *Mal.* 1, 11).

101. *Adv. Haer.* IV, 18, 6 (P. G. 7, 1029: sólo el texto latino).

102. Cfr. ATENÁGORAS: *Súplica por los cristianos*, 13; ARÍSTIDES: *Apol.*, 1, 10; 13, 4; JUSTINO: *I Apol.* I, 10, 13; *Diognete*, III, 4 s.; MINUCIO FÉLIX: *Octavius*, 32 (cfr. c. 10); IRENEO: *Adv. Haer.* IV, 17; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: *Strom.*, IV, 5 y 39.

103. Cfr. JUSTINO: *Dial.* 41; 116, 3-117; IRENEO: *Adv. Haer.* IV, 17, 5 y 18 (P. G. 7, 1023-1029).

104. Lo vemos, en efecto, hablar por una parte de sacerdotes a propósito de los ministros cristianos (*Hom. XI in Exod.* n. 6: P. G. 12, 380 D. Cfr. también entre otros, *Com. Lev.* 5, 3, ed. BAEHRENS, p. 338, 10-13; 339, 11-14; *Jud.* 2, 5; p. 479, 3; *Ex.* 4, 8; p. 182, 1; *De orat.* 28, 9 y 10, ed. KLOSTERMANN, p. 381, 4 s.); y decir, por otra: «Si consideres Jerusalem subversam, altare destitum, nusquam sacrificia, nec holocausta, nec libamina, nusquam sacerdotes, nusquam pontifices, nusquam ministeria Levitarum... dicito quia Moyses famulus Dei defunctus est... cum

mantuvieron el sentimiento de que era tan verdad decir que el cristianismo tenía sacerdotes, como decir que no los tenía. En el fondo, los cristianos tenían cierta continuidad viva con los profetas; podían hablar en presente de lo que ésos anunciaban como futuro; pero, al atestiguar la novedad de la obra de Dios, afirmaban a un mismo tiempo el sí y el no respecto a muchas cosas de las que tenían la realidad celestial, pero que designaban con nombres rudos de significación terrena. Tenían, sí, sacerdotes, puesto que había ministros ordenados para la celebración de un culto sacrificial, a saber, el sacramento del sacrificio; y, al mismo tiempo, no había más sacerdote que el Señor allá en el cielo, y la colectividad de los fieles, puesto que los ministros no inmolaban nada a la manera de los ἱερεῖς judíos o paganos.

La auténtica idea cristiana era que no existía más que un gran sacerdote, Cristo, eterno sacerdote en los cielos; que todos los fieles tienen realmente una cualidad sacerdotal, estando incorporados a Él por el doble título de la consagración sacramental del bautismo y de la fe viva; y, en fin, que los obispos o los presbíteros (y los diáconos) tienen, para utilidad de la Iglesia, un ministerio de los actos sacerdotales de Cristo, particularmente del Memorial eucarístico, ministerio al que son consagrados por un sacramento, recibiendo de esta manera un nuevo título de participación al sacerdocio de Cristo. Nos parece fuera de duda que esta visión de las cosas, que es la de Santo Tomás de Aquino [105] y la de los Padres de la gran época [106], sea también la de la primitiva tradición. La continuidad histórica de esto puede verse por el sesgo de la realidad cultural objetiva, que es la misma que instituyó el Señor en el Cenáculo. Tenemos algunos datos ciertos: el valor sacrificial de la Cena, su celebración por parte de los ministros de la Iglesia; más tarde, en la segunda mitad del siglo II, la aplicación del vocabulario sacerdotal a los ministros ordenados por los obispos para el servicio litúrgico. Entre uno y otro dato, además de algunos signos exteriores que nos hablan de la cualidad sacerdotal de los ministros jerárquicos [107] encontramos testimonios fehacientes acerca del culto cristiano como culto sacrificial. Por otra parte, vemos en la época apostólica que los mismos apóstoles, o bien hombres apostólicos como Tito o Timoteo, instituyen ministros por medio de la imposición de manos. En el siglo II hallamos idéntico gesto

videris sacerdotes et Levitas non sanguinem hircorum et taurorum, sed verbum Dei per Spiritus sancti gratiam ministrantes...», *Hom. sur Josué* II, 1 (P. G., 12, 833-834; comp. *In Libr. Iesu Nave, hom.* XVII, 1. Sin embargo, Orígenes permanece esencialmente dentro de la perspectiva de la Epístola a los Hebreos, la que compara la economía cristiana al régimen del judaísmo; cfr. H. DE LUBAC: *Hist. et Esprit*, p. 130, 222. No distingue en el Evangelio el tiempo presente de la Iglesia y el del Reino.

105. Esto se deduce tanto de lo que se ha dicho más arriba como del vocabulario empleado por Santo Tomás: a la *auctoritas* (o *principalitas*) de Cristo responde el *ministerium* de los hombres, que se aplica a diferentes *officia*; cfr., por ejemplo, los textos citados supra, p. 164-165.

106. Cfr., por ejemplo, en cuanto a San Agustín, D. ZAHRINGER: *Das kirchliche Priestertum nach dem. hl. Augustinus*. Paderbon, 1931; en San León abundan los textos más espléndidos y se encuentra un cierto equilibrio perfecto, expresado en un lenguaje inolvidable, entre el sacerdocio eterno y soberano de Cristo, la dignidad del ministro jerárquico y la del sacerdocio de todos.

107. Gr. DIX resalta algunos (*Apostolic Ministry*. Londres, 1949, p. 429): poca cosa.

practicado por los obispos. ¿Acaso todo esto no aboga en favor de la continuidad?

2.º *El problema teológico.* — Consiste en examinar las cuestiones propuestas y los principios iniciados por la posición católica y por el hecho de que la realidad del sacerdocio ministerial, con todo lo que ello entraña en la estructura de la Iglesia en su régimen sacramental y jerárquico, no está atestiguada *expresamente* en la Sagrada Escritura. Sólo podemos indicar aquí los problemas; en otra parte lo hemos abordado rápidamente (*Vraie et fausse Réforme dans l'Église*, París, 1950, 3.ª parte); son principalmente dos:

a) La Iglesia católica tiene, sobre su propia realidad, un supuesto de continuidad e infalibilidad. Y esto, no fiada en sí misma en cuanto obra de hombres, sino fiada en sí misma en cuanto realización de las promesas y de la palabra de Dios; en cuanto que el Espíritu Santo, que es el don propio de la Nueva y definitiva Alianza, le ha sido comunicado, habita y actúa en ella. *Credo in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam...* Estos dos enunciados, afirman los escolásticos, están de tal manera ligados, que toda la verdad del segundo depende del primero. Tenemos plena confianza de que la Iglesia no ha fallado nunca, ni fallará jamás, porque el Señor así lo ha prometido y porque el Espíritu anima al Cuerpo en todas sus operaciones propias (cfr. *o. c.*, p. 475 s.; cfr. también p. 101 s.).

b) Ligada con la cuestión de la continuidad objetiva y real de la Iglesia está la de cómo conocer esta continuidad. Encontramos aquí el enorme problema de la Escritura y de la Tradición en orden al conocimiento de la verdad, como también el de la evolución homogénea del dogma. ¿Se puede reconstruir la verdad del cristianismo por un estudio crítico de la Escritura y de sus fundamentos históricos? ¿Cuál es la regla de la verdad cristiana? ¿En qué consiste exactamente la tradición? También sobre esto remitimos a la obra citada, págs. 492 s., 498 s., 503 s. y a la obra clásica de Newman.

De esta manera, nuestro «dato» es completo: muy elemental, por cierto, pero completo en este orden elemental. Nos toca ahora «construirlo», es decir, interpretarlo en una síntesis coherente intentando descubrir el sentido de las cosas, las conexiones y la armonía de las diferentes partes. Esta es precisamente la función de la teología.

Interpretación teológica

Definición del sacerdocio. — La noción del sacerdocio ha sido abordada, en la tradición católica, por dos caminos diferentes y tal vez por más. Los fieles que han leído la pastoral del cardenal Suhard sobre el sacerdote [108] han podido constatarlo y muchos han quedado desconcertados. Hay en esto un inicio, no de contradicción, sino de riqueza: puesto que, como veremos en seguida, hay continuidad y correspondencia entre uno y otro, y los autores, sobre todo los más destacados, exponen al mismo tiempo los dos puntos de vista.

Algunos definen el sacerdocio por la cualidad de mediador: sacerdote es esencialmente el que está colocado entre el hombre y Dios a fin de reconciliarlos mutuamente. Es el Nuevo Testamento, la cualidad de me-

108 *Le prêtre dans la Cité. Carta pastoral...*, 1949, París. Lahure, p. 10-11.

diador, μασίτης, se relaciona propiamente con la alianza, es decir, con la instauración de una economía de salvación: así sucede en la Epístola a los Hebreos [109], la epístola del sacerdocio de Cristo. Es verdad que la economía de salvación, de la que Cristo es el mediador, se centra en su sacrificio (*I Tim.* 2, 5). La idea de mediador no desempeña apenas ningún papel en la teología preniceana [110]; en cambio, San Agustín la coloca en el corazón de su síntesis teológica acerca de la economía de la salvación, y suya es la hermosa expresión «sacrificium Mediatoris» [111]. De este modo, prepara la grandiosa síntesis de la teología católica, tal como la recoge y formula de manera magistral la encíclica *Mediator Dei,* de 20 de noviembre de 1947. Cuando Santo Tomás habla del sacerdocio de Cristo, le atribuye como función propia la de ser mediador entre Dios y el pueblo, comunicando a éste las gracias divinas y ofreciendo a Dios plegarias y satisfacciones [112]. ¿Quiere esto decir que los comentadores del Maestro tienen razón al reconstruir toda su noción del sacerdocio sobre la de mediación? [113]. Santo Tomás mismo está menos ligado a esta idea de lo que nosotros creemos. Se nos dice: si sólo existiera un individuo creado no sería de ninguna manera sacerdote, puesto que no podría ser mediador (P. de Finance). ¿Es esto verdad? ¿Acaso Abel, cuyo sacrificio recuerda el canon de la misa, no fue sacerdote de sí mismo? En todo caso, la idea de mediación no basta para definir el sacerdocio, puesto que hay mediadores de doctrina, de dirección o de gobierno. Es necesario, pues, precisar mejor recurriendo a la idea de una conciliación a realizar por medio de alguna ofrenda sacrificial.

De hecho, según el lenguaje bíblico, el concepto de sacerdocio está ligado al de sacrificio; bien porque el carácter sacerdotal de Cristo se halla, si no expresado formalmente, sugerido desde el punto de vista de su condición de víctima [114], bien porque el sacerdocio está expresamente definido por la función sacrificial [115]. Toda una cadena de testimonios forma, en este sentido, una tradición impresionante. Hay textos que simplemente enuncian la identidad entre sacerdocio y víctima [116]; pero hay también pasajes maravillosos

109. 8, 6; 9, 15; 12, 24.

110. Cfr. OEPRE en *Worterbuch,* de KITTEL, t. 4, p. 628-629.

111. *Enchir.* 110 (P. L. 40, 283). Cfr. D. ZAHRINGER: *Das kirchliche Priestertum nach dem hl. Augustinus.* Paderborn, 1932.

112. *Sum. Teol.* III, q. 22, a. 1; q. 82, a. 3.

113. E. J. SCHELLIER: *Das Priestertum Christi in Anschluss an den hl. Thomas von Aquin. Von Mysterium der Mittlers in seinem Opfer und unserer Anteilnahme.* Paderborn, 1934 (cfr. p. 73 s., 399); PL. RUPRECHT: *Der Mitter und sein Heiswerk. Sacrificium Mediatoris. Eine Opferstudie auf Grund einer eingehenden Untersuchung der Aeusserung des hl. Thomas von Aquin,* Friburgo de Br., 1934.

Cfr., sin referencia particular a Santo Tomás, J. DE FINANCE: *L'idée du sacerdoce chrétien,* en *Rev. Asc. et Myst.* 23 (1947) 105-125; cfr. p. 107.

114. *I Pe.* 1, 19, 2, 24; 3, 18; *Jn.* 17, 19; cfr. O. MOE: *Das Priestertum Christi ausserhalb des Hebräerbriefs,* en *Theol. Literaturzeitung,* diciembre 1947, p. 335-338.

115. Cfr. *Heb.* 5, 1; 8, 3; cfr. 2, 17; 9, 11-14; 10, 11.

116. Por ejemplo, SAN JUAN CRISÓSTOMO: *De cruce et latr.* hom. 1, n. 1 (P. G. 49; 399-400); SAN AGUSTÍN (numerosas veces; por ejemplo, *Civ. Dei,* 10. 20: P. L. 41, 298; *Sermo 3 ad inf.* 46, 827-828; otros textos en ZAHRINGER, p. 21, n. 5; en KRUEGER: *o. c.,* p. 76); Concilio de Letrán, c. 1 (DENZINGER, 430); Sacramentario Gelasiano, ed. WILSON, p. 92, 95.

donde San Agustín, casi siempre después de haber hablado del Mediador, liga el sacerdocio de Cristo — entiéndase el sacerdocio en general — al sacrificio: «ideo sacerdos quia sacrificium» [117], «si nullum sacrificium, nullus sacerdos [118]. Santo Tomás, que escribe discretamente en la Suma: «in sacrificio offerendo potissime sacerdotis consistit officium» [119], comenta abiertamente en la Epístola a los Hebreos: «Dicit *sacerdos,* qui se obtulit Deo Patri» [120]. Y así muchos teólogos, que se consideran como discípulos suyos, definen el sacerdocio por la función o la competencia de ofrecer sacrificios [121]. ¿Y no es esto, acaso, lo que enseña por su parte el concilio de Trento, cuando, haciendo suyas las conexiones tan netamente marcadas de la Epístola a los Hebreos, dice: «Sacerdotium et sacrificium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit»? [122]

Al estudiar, como han hecho los Padres y Santo Tomás, el sacerdocio *de Cristo,* es claro que existe un lazo entre mediador, sacrificio y sacerdote. San Agustín tiene sobre esto intuiciones y fórmulas decisivas: Cristo es mediador en su sacrificio para el cual, en el cual — se podría añadir: por el cual — es sacerdote [123]. Cuando, contemplando la economía de la salvación, se considera al mediador en su mediación, y al sacerdote en el ejercicio de su sacerdocio, se ve cómo llegan a unirse en el sacrificio.

Todavía encontramos un tercer camino para llegar a la noción de sacerdocio: partiendo de la idea no de mediación o sacrificio, sino de consagra-

117. *Confess.* X, c. 43, n. 69 (P. L. 32, 803; en el n. 68 habla del *Mediator*); cfr. *Enarr. in Ps. 109,* n. 17 (37, 1459); *in Ps. 130,* n. 4 (1706); *In Ps. 149,* n. 6 (1952: «unde autem sacerdos? Quia se pro nobis obtulit»). — Comp. MARC L'ERMITE, *De Melchisedech,* 9 (P. G. 65, 11, 33, citado en *Maison-Dieu,* n. 27, p. 10, n. 7): «Hay sacerdocio cuando un hombre carnal ofrece a Dios sacrificios.»

118. *Enarr. in Ps. 130,* n. 4 (P. L. 37, 1706).

119. III, q. 22, a. 4, sed c.; cfr. también 2.

120. *In Hebr.* c. 5, lect. 1.

121. Cfr., por ejemplo. E. NIEBECKER: *Das allgemeine Priestertum der Gläubigen,* Paderborn, 1936, p. 74 s.; ABT. BERNHARD DURST: *Dreifaches Priestertum,* 2 ed., *Neresheim,* 1947, p. 22 y 78, n. 32 (crítica de la definición, por la mediación); A. M. HENRY: *Qu'est-ce qu'un prêtre?,* en *Vie Spirituelle,* febrero 1948, p. 171-192. NIEBECKER, p. 79 s., cita en el mismo sentido a Suárez, Rod. de Arriaga, Lugo, Salmanticenses, Godoy, D. Viva, etc...

Se podrían recordar igualmente los textos donde la cualidad sacerdotal del cristiano se funda en el hecho de ofrecerse a sí mismo: así SAN PEDRO CRISÓLOGO (DABIN, 118), SAN PRÓSPERO DE AQUITANIA (ib. 121), SAN FULGENCIO DE RUSPE (ib. 133).

122. Ses. 23 c. 1 (DENZINGER, 957), SCHELLER (*o. c.,* pág. 88) exagera un poco cuando glosa: «Pero lo que está unido puede separarse...»

123. «Est enim medium separans, sed contra est mediator reconcilians: medium separans est peccatum, medium reconcilians est Dominus Jesus Christus... Ut tollatur maceria separarans quod est peccatum venit ille mediator et factus est sacrificum sacerdos ipse», *Tract in Ev Jn.* XLI, 5 (P. L. 35, 1695); «... Universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum qui etiam seipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi. Hanc enim obtulit, in hac oblatus est, quia secundum hanc mediator, in hac sacerdos, in hac sacrificium est», *Civ. Dei,* X, 6 (41. 284); cfr. también X, 20 (298); «... Qui hominem assumit, egitque sine peccato, ut in ipso sacerdote ac sacrificio hominem Christum Jesum»; íd. X, 22 (300). Y cfr. ZAHRINGER: *o. c,* p. 20-21.

ción. Tal es, como se sabe, la línea seguida por la Escuela francesa [124]. El sacerdote es hombre de Dios, separado y consagrado para perpetuar la misión del Verbo encarnado: misión de adoración sobre la que insiste sobre todo Condren (el sacerdote, religioso de Dios), o misión de redención, sobre la que insiste San Vicente de Paúl. En todo caso, el sacerdote debe estar totalmente desposeído de sí mismo, consagrado y entregado a perpetuar la oración y la caridad de Jesucristo. Esta idea de sacerdocio, imprimida profundamente en la formación de seminaristas, renueva y, sobre todo, traduce en el plano de la vida espiritual las dos nociones de sacerdote-hombre de sacrificio y de sacerdote-mediador. Mediador, prefieren decir los sacerdotes de la actual generación misionera; es decir, punto de convergencia entre Dios y los hombres. Para ello, es preciso no vivir para sí, estar vacío de sí mismo, entregarse totalmente a los dos extremos que se trata de unir. Es necesario estar absorbido por ellos, devorado por ellos, no ser uno para sí mismo, sino totalmente el hombre de Dios y el hombre de los hombres. A imitación de Cristo, que lo hizo de un modo absoluto y universal, debemos entregarnos por ellos en el espacio y tiempo concretos en que hemos sido situados para perpetuar su sacerdocio: pues, por la consagración sacerdotal, somos un momento del edificio cuyo Fundamento fue colocado hace dos mil años.

Vemos cómo la idea de la Escuela francesa es susceptible de una nueva fecundidad en la formación del clero misionero que el Espíritu Santo suscita hoy día en la Iglesia. ¿Quién no admirará esta idea grandiosa si desea nutrir su vida espiritual de sacerdote? Y, sin embargo, es necesario marcar aquí un límite. Porque se nos da más bien una espiritualidad para los sacerdotes, que una definición del sacerdocio. Es, si se quiere, desde el punto de vista teológico e histórico, la noción de los Directores de Seminario, encargados de formar espiritualmente sacerdotes conscientes de su función. Decir esto no es despreciar una tan grandiosa doctrina, es tan sólo precisar la «posición».

Creemos, por nuestra parte, ser fieles a la Sagrada Escritura y a una sana teología, definiendo el sacerdocio como la cualidad que permite presentarse ante Dios para obtener su gracia y, por tanto, su comunión, en vistas al ofrecimiento de un sacrificio que le sea agradable [125]. Tal definición deja lugar a valores que por no ser de la definición estrictamente esencial, serían, bien una pertenencia — como el valor de consagración —, bien una condición que caracteriza al sacerdocio de carácter social o público: la institución, la cualidad de mediador. Evidentemente, los textos que hablan del sacerdocio levítico o del sacerdocio de Cristo hacen alusión a un sacerdocio público y, por tanto, instituido (por Dios) y mediador. Además, se refieren al sacerdocio de una religión revelada, nacido de un orden positivo de pecado y de gracia. Establecer

124. Cfr. P. POURRAT: *Le sacerdoce. Doctrine de l'Ecole française,* París, 1931; J. DELARUE: *L'idéal missionnaire du prêtre d'après S. Vincent de Paul,* París, 1937. La obra de M. J. GALY: *Le sacrifice dans l'Ecole française,* París, 1951, ha aparecido después de la redacción del presente capítulo.

125. Que esta definición se parezca bastante a la dada por CALVINO (*Catéchisme,* § 38) no parece motivo suficiente para renunciar a ella si se la estima justa y fundada.

la comunión significa, pues, aquí, reconciliar a los pecadores e implica borrar los pecados o satisfacer por ellos [126]. La hermosa palabra inglesa «*Atonement*», que algunos prefieren escribir, de una forma más expresiva, «*At-one-ment*», traduce maravillosamente los diferentes aspectos de un acto que establece la comunión, reúne o reconcilia y que, al mismo tiempo, es expiatorio o propiciatorio [127].

Noción de sacrificio. — Sacerdocio es, en resumen, función sacrificial; y, precisamente hemos llegado a la consideración del sacrificio. Hemos hablado ya de él inquiriendo acerca del «dato» y podemos ahora partir de la definición agustiniana: toda obra realizada en orden a unirnos con Dios en una santa comunión. Indudablemente, no podremos evitar ciertas repeticiones, mas procuraremos progresar en la comprensión del sacerdocio cristiano y de la participación de los simples miembros del λαός de Dios.

Todo sacrificio implica un alma, una materia y, al menos en su sentido propio cultual, un rito consagratorio. En el lenguaje ordinario se habla de sacrificio a veces en un sentido excesivamente estrecho, a veces en un sentido excesivamente amplio. De una manera estrecha, como cuando se enseña a los niños la vía de los «pequeños sacrificios», pues entonces la palabra se reduce a designar *lo que cuesta*; de una manera muy amplia, aunque muy interesante, como cuando se dice, por ejemplo, de una joven que no se ha casado por cuidar a su anciano padre o a su anciana madre, que «se ha sacrificado por sus padres», o del soldado que «ha sacrificado la vida» por su patria. Dos cosas son dignas de destacarse en estos ejemplos. Primeramente, la realidad que traduce la idea de *sacrificarse* consiste en colocarse frente a otro en una verdadera relación que expresa, por una parte, lo que él es para mí y, por otra, lo que yo soy para él. En segundo lugar, se trata de ordenarse a la vista de cosas que me sobrepasan e incluso, como en los ejemplos aducidos, que tienen para mí la condición de autores de mi existencia. Evidentemente, no siempre sucede así: se dirá, por ejemplo, una madre que se sacrifica por su hijo, o que un ministro se sacrifica para mantener la mayoría gubernamental. En todo caso, sin embargo, se

126. Cfr. *Heb.* 5, 1-3; 7, 27 y toda la tipología del Día de la Expiación; a diferencia del sacerdocio levítico, el de Cristo obra verdaderamente el acceso a Dios y produce la comunión con Él (τελείωσις): 7, 11, 19; 9, 9. Cfr. también *I Jn.* 2, 2.

Por lo que respecta a este punto en la teología de Santo Tomás, cfr. RUPRECHT; *o. c.*, p. 43 s.

127. Citamos aquí como especialmente interesantes los escritos anglicanos siguientes: R. C. MOBERLY: *Atonement and Personality*, Londres, 1911; FRANK WESTON: *The Fulness of Christ*, Londres, 1916 (sobre todo p. 12 s.); V. TAYLOR: *The Atonement in N. T. Teaching*, Londres, 1940; W. J. PHYTHIAN ADAMS: *The way of the At-one-ment. Studies in Biblical Theology*, Londres, 1944.

trata de preferir alguna cosa a sí mismo y de realizar, al precio de esta preferencia, el bien espiritual de nuestra auténtica relación con otro [128].

Para realizar esta auténtica relación con otro, no es esencial ni necesario que el dolor forme parte de la preferencia. Podemos también sacrificarnos en la alegría del corazón; incluso en la inconsciencia y sin sufrir. Normalmente, nuestro retorno a Dios, nuestra total referencia a Dios debería entrañar un sentimiento de gozo y de plenitud, como respondiendo a la suprema realización de nosotros mismos. El pecado, que nos hace mirar las cosas de una manera excesivamente egoísta, que hace de nuestro ser sensible el único polo de atracción y el criterio de los valores, es la causa de que la realización de nuestra marcha ascendente, y por tanto de nuestro sacrificio, adopte un aspecto de desprendimiento doloroso. En efecto, el sacrificio es ordinariamente lo que cuesta. Pero podemos obtener bien del mal. Podemos ofrecer y convertir en materia de satisfacción los bienes inferiores a los que nos vemos tan estrechamente ligados : de suerte que el movimiento de amor y de entrega que nos hace asumir una prestación onerosa, compense el desorden o la ofensa a que nos había conducido nuestro primer movimiento. El valor de expiación y satisfacción se halla en el corazón del sacrificio entendido en su sentido más amplio y más positivo.

Cuando se trata de nuestra verdadera relación con Dios, creador nuestro y de quien viene *todo* lo que somos o tenemos, entonces somos nosotros mismos, la totalidad de nuestro ser, de nuestro obrar y de nuestro tener, lo que debe constituir el «sacrificio». Hay aquí, evidentemente, todo un programa de vida, programa que no puede realizarse al pie de la letra más que cuando la ofrenda de la propia vida incluye también la muerte. Ahora bien, este programa se concreta en actos y en cosas particulares, ofreciendo las cuales podemos expresar y realizar nuestra referencia a Dios, como a nuestro soberano autor. De esta manera, nuestros sacrificios tienen alma y materia.

Su alma consiste en la aceptación libre y amorosa de nuestra referencia a Dios, es decir, de nuestra absoluta dependencia respecto de Él y de nuestra orientación hacia Él. En pocas palabras, consiste en el movimiento espiritual del hombre hacia Dios. Hablamos de retorno a Dios, de religión, de sacrificio interior, conforme a Santo Tomás [129];

128. Permítasenos citar aquí, como ilustración, un texto de L. Blum (*A l'échelle humaine,* p. 120) : «El hombre debe conocer el precio de la vida, pero debe saberlo subordinar a fines ideales, que son fines colectivos : la Justicia, la Libertad humana, la Independencia nacional, la misma Paz. Esta subordinación se llama prácticamente sacrificio.»

129. «Omne illud quod Deo exhibetur ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum, potest dici sacrificium» : *Summa Teol.* III q. 22, a. 2 ; cfr. IIa-IIae, q. 9, 85 a. 2 y Ia-IIae, q. 101, a. 2 ; la religión es apreciada así : «Per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, constituitur in proporcione convenienti respectu ipsius, quasi convenienter

o del hombre en cuanto consagrado y dedicado a Dios, o de sacrificio invisible, como hace San Agustín [130]. Son diversos nombres para designar el alma de todo sacrificio; Para estos grandes doctores aquí está lo esencial del sacrificio; el acto exterior será algo añadido, pero que no *define* el sacrificio [131]. En cuanto a la materia, abarca todo lo que es susceptible de ser ofrecido: «toda obra realizada en orden a unirnos con Dios en una santa comunión», dice San Agustín; toda obra buena, todo acto de virtud, afirma Santo Tomás [132], pero también de cosas exteriores, como vemos por la Biblia y en todas las religiones.

¿No es esto un concepto demasiado espiritual del sacrificio? No; puesto que es necesario añadir un tercer elemento, al menos cuando se trata del sacrificio propiamente cultual: el rito consacratorio. Santo Tomás enuncia claramente este principio: todo sacrificio es oblación, mas no toda oblación es sacrificio [133]. Se habla con propiedad de sacrificio cuando, respecto de las cosas ofrecidas, *aliquid fit* [134]. El pensamiento de Santo Tomás parece ser éste: para que haya *propiamente* sacrificio es necesario que haya, no sólo una referencia u orden a Dios y una materia ofrecida, *res oblata,* sino también una acción por la cual la cosa ofrecida sea objeto de un cambio sancionado expresamente, es decir, sea santificada: lo cual se cumple normalmente por un rito regulador de la ofrenda. La cosa ofrecida queda consagrada, y se indica que

ordinatus ad ipsum»; IIa-IIae, q. 81, a. 2; cfr. en cuanto a la devoción, q. 82, a. 4; y en cuanto al culto, q. 933, a. 2.

130. «Ipse homo Dei nomini consecratus et Deo votus, in quantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est»: *Civ. Dei,* 10, 6 (P. L. 41, 283)»; «totum sacrificium ipsi non sumus»: *ibid*; «in cordibus nostris invisibile sacrificium nos ipsi debemus»: *Civ. Dei,* 10, P. L. 41, 297) y los numerosos textos en los que San Agustín presenta el sacrificio interior (*Civ. Dei,* 10, 5; P. L. 41, 282, etc.). Cfr. *supra,* n. 25.

131. Cfr. SANTO TOMÁS: IIa-IIae, q. 85, a. 2; cfr. a. 4 y q. 81, a. 7; q. 93, a. 2, obj. 2; q. 94, a. s, ad 1; III, q. 82, a. 4; *C. Gent.* III, 129 («exterius sacrificium repraesentativum est interioris veri sacrifici secundum quod meus humana seipsam offert Deo»).

No puedo, pues, estar de acuerdo sobre este punto con el P. G. DE BROGLIE (*La messe, oblation collective de la communauté chrétienne,* en *Gregorianum* (30 [1949] p. 534-561; cfr. p. 536 s.), el cual define el sacrificio por el acto exterior (hacer pasar una cosa al dominio de otro) sin decir, p. 538, n. 1, que sean necesarias las disposiciones interiores. La crítica que el P. de B. dirige a la Escuela francesa parte de la misma idea de que el sacrificio (y la virtud; cfr. p. 538, n. 3) *consiste* en el acto exterior. ¡Es necesario ser más agustino que esto! Ver en cambio R. DURST: *Wie sind die Glaubigen an den Feier der hl. Messe beteiligt,* en *Benedikt. Monatsch,* 25 (1949) 348 s.; G. L. BAUER: *Das hl. Messopfer im Lichte der Grundsätze des hl. Thomas v. A. über Opfer,* en *Divus Thomas* (Fr.), 1950, p. 5-31.

132. *Suma Teol.* IIa-IIae, q. 81, a. 4, ad 1; q. 85, a. 3 y cfr. q. 124, a. 5; *Comm. in Ps.* 19, 4.

133. *Com. in Ps.* 19, 7; IIa-IIae, q. 85, a. 3, ad 3.

134. IIa-IIae, q. 85, a. 1; 4. 3, ad 3. Sin duda hay aquí una influencia de la definición de ISIDORO: «sacrificium dictum quasi sacrum factum»; *Etymol.* 6, n. 28 (P. L. 82, 255).

es para Dios manifestando públicamente el propósito de no usar más de ella en adelante... [135] De esta manera, por ejemplo, el celibato prometido con votos públicos toma un carácter de sacrificio en un grado superior al que tenía la simple ofrenda interior de la pureza. Ofrecer a Dios el alimento que de Él hemos recibido llega a ser sacrificio en un sentido más auténtico si en lugar de consumirlo se le «sacraliza», por ejemplo, mediante una libación. Es claro que este aspecto de sacralización de la cosa ofrecida es necesario cuando se trata de sacrificios de culto público o sacrificios litúrgicos.

Las formas del sacerdocio cristiano. — Siendo el sacerdocio algo relacionado esencialmente al sacrificio, las especies de sacerdocio se distinguirán según las diversas clases de sacrificio. Nos referimos, como lo hemos hecho hasta ahora, a la economía cristiana del sacrificio y del sacerdocio.

De uno a otro extremo, los diversos sacrificios o sacerdocios cristianos son *verdaderos y espirituales*: estos dos calificativos se armonizan y se complementan si se les toma, como debe hacerse y como hacemos aquí, en su sentido bíblico. «Espiritual» es lo que no proviene de la carne o de la sangre, sino de una operación del Espíritu Santo, don propio de la Nueva y definitiva Alianza [136]. La palabra «espiritual» se opone, pues, a carnal, «psíquico», puramente natural; no se opone a visible o a sensible: la eucaristía, que es una celebración esencialmente sensible y social, es también eminentemente «espiritual» (cfr. Casel citado n. 136). La palabra no tiene tampoco el sentido de simbólico, impropio, figurado, aunque al ser aplicada a realidades típicas del Antiguo Testamento o a los sacramentos de la Iglesia, en el lenguaje de los Padres, pueda admitir un matiz de referencia a misterio, místico, sacramento. Será necesario, por tanto, precisar más; pero ya desde el principio conviene señalar que todas las formas cristianas de sacrificio o de sacerdocio pertenecen al culto «en espíritu y en verdad» y son, de una manera equivalente, «espirituales». Son también, por ello mismo, «agradables (a Dios)».

135. Cfr. IIa-IIae, q. 86, a. 1, c.

136. En ausencia del artículo πνεῦμα, πνευματικός no aparecido todavía (noviembre 1950) en el *Wörterbuch* de Kittel, puede consultarse *Griechischdeutches Wörterbuch z. d. Schriften d. N. T...*, de W. BAUER (3 ed., Berlín, 1937) o bien algún diccionario similar (C. L. W. Grimm, F. Zorrell); buen resumen en E. NIEBECKER: *Das allgemeine Priestertum*, p. 90 s. (tomado por DABIN, 39). *Ver* también O. CASEL: *Oblatio rationabilis*, en *Theol. Quartalsch.* 99 (1917-18) p. 492 s.; ID.: *Die λογικὴ θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Bedeuchtung*, en *Jahrbuch f. Liturgiewiss.* 4 (1924), p. 37-47; MOHRMANN: *Rationabilis-λογικός*, en *Rev. internat. des Droits de l'Antiquité* 5 (1950) p. 225-234, acerca de la palabra *rat.* en San Ambrosio; C. F. D. MOULE: art. cit. *supra*, n. 29, que señala bien la conexión entre *lógico* o *espiritual* y *agradable (a Dios). Sobre* πνευματικός *spiritualis* como atributo de la Iglesia Cuerpo de Cristo, cfr. S. TROMP: *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I, 2 ed., Roma, 1946, p. 98 s.

¿Cuáles son estas formas? De sobra las conocemos; la única dificultad está en ordenarlas.

Hay, en primer lugar, como un sol iluminando todo lo demás, el *sacrificio y el sacerdocio de Cristo*. Deberemos decir de ellos que son, en el sentido que precisaremos, absolutos, únicos y universales. No porque sean exclusivos de cualquier otro, singulares por soledad, sino por ser la plenitud del verdadero sacrificio y del verdadero sacerdocio, de los que agradan a Dios: y esto no porque sean un todo por adición de partes, sino por ser el principio, *la* realidad de la que participan todos los demás, en la que todos los demás tienen consistencia. Nadie puede retornar a Dios — verdaderamente *a Dios* — sino en y por el sacrificio de Cristo: *de iis quae sunt ad Deum, omnia in ipso constant,* diríamos uniendo y acomodando dos textos de San Pablo (*Heb.* 5, 1 y *Col.* 1, 17). Todo esto está explicado con una precisión innegable en la teología tomista de la plenitud de la gracia, de la gracia capital de Cristo, de su *auctoritas* y de su *principalitas* (cfr. *supra,* n. 81 y 32).

Podríamos detallar los principales caracteres del sacrificio (y, por tanto, en cuanto a su ejercicio, del sacerdocio) de Cristo en los seis siguientes rasgos: engloba el de todos los hombres e incluso el de Dios; es interior y exterior; se realiza en su vida entera y en el acto singular de la «Pascua».

Engloba el de todos los hombres. Para profundizar un poco esto, sería conveniente volver a la cuestión de la inclusión de la humanidad en Cristo, distinguiendo el momento de la encarnación y el de sus actos redentores, a los que estamos asociados, y de los que precisamente se trata aquí [137]. San Pablo no dice nunca que hayamos «nacido con», «encarnados con», pero sí que hemos muerto con, crucificados con, sepultados con, resucitados con, subidos a los cielos y sentados a la derecha de Dios con; en una palabra, el tránsito de Jesús a su Padre, su Pascua, es lo que se realizó para nosotros y lo que de verdad nos incluye. El sacrificio de Cristo es nuestro sacrificio: uno murió por todos, luego todos hemos muerto: a fin de que todos realicen el contenido profundo del sacrificio que consiste en ordenarse a otro, en vivir para otro (cfr. *II Cor.* 5, 14-15, 21). Cristo vuelve a Dios, en su pascua que es su sacrificio, para que nosotros lleguemos a Él; nuestro sacrificio, nuestro retorno, sólo será posible por el suyo que lo contiene y lo valoriza. Nadie sube al cielo sino el que ha bajado del cielo, el Hijo del Hombre que deberá «ser elevado» a fin de que todo el que crea en Él tenga la vida eterna (*Jn.* 3, 13-15; texto Vogels). Hemos añadido, con una frase que sin duda sorprende, que el sacrificio de Cristo engloba también el de Dios. La misma Sagrada Escritura nos induce a hablar así, y precisamente en el pasaje que acabamos de citar: «Todo esto (el ser una nueva criatura)

137. Más de lo que hemos hecho en el breve bosquejo *Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ* (en *Rev. Sc. ph. th.*, 25 [1936] p. 489-495), la inclusión puramente física, por el siemple título de la Encarnación, y la inclusión tal como existe en los actos redentores de Cristo: ésta, fundada sobre la ontología de Cristo (coherente a su vez con el decreto del Padre), implica además un acto personal del Salvador.

Acerca del sacrificio de Cristo en la cruz como conteniéndolos todos, ver referencias a los textos patrísticos, muy abundantes, en S. TROMP: *Corpus Christi quod est Ecclesia,* I, 2 ed. Roma, 1946, p. 116 s.

viene de Dios que nos ha reconciliado con Él por Jesucristo y que nos ha confiado el ministerio de la reconciliación, el *At-one-ment*. Porque Dios reconcilia al Mundo con Él en Cristo, no imputando a los hombres sus ofensas...»[138]. En la cruz hay un acto que viene de Dios: la reconciliación, fruto del sacrificio, que Dios mismo, compadecido de nosotros, realiza en la víctima del Calvario. Cristo es el Cordero *de Dios*, no sólo porque es en todo conforme a Dios, sino porque nos ha sido dado, enviado, sacrificado por Dios: «Agnus Dei, Filius Patris», cantamos en el *Gloria*; «sic Deus dilexit mundum», dice San Juan (3, 16). Más todavía: «Este amor consiste en que no somos nosotros los que hemos amado a Dios, sino que fue Él el primero que nos ha amado y que nos ha enviado a su Hijo como víctima de propiciación de nuestros pecados» (*I Jn.* 4, 10).

El sacrificio de Cristo es interior y exterior. En cuanto exterior, consistió, por ejemplo, en todos los actos de plegaria de los que pudieron ser testigos los hombres, pero sobre todo en la pasión y en la muerte que sufrió ante una gran muchedumbre, ante los representantes del poder público: pasión y muerte de la que Él atestiguó muchas veces hacer su sacrificio, entregando su vida libremente y para un objetivo concreto de rescate y de alianza[139]. ¡Cuánta vehemencia de alma puso! Aquella que el salmista expresó proféticamente: «No quisiste ni sacrificio ni oblación pero me preparaste un cuerpo; no te agradaron los holocaustos ni los sacrificios de los pecados. Entonces yo dije: heme aquí... vengo, oh Dios, para hacer tu voluntad»[140]. El alma interior del sacrificio de Jesús está en su «Sí, Padre, porque así lo has querido» (*Mt.* 11, 26); es su espíritu filial. Hemos visto ya cómo, según la Epístola a los Hebreos, Cristo es sacerdote en cuanto Hijo, y cómo ejerce su sacerdocio adoptando en todo una postura filial, siempre respetuosa y obediente al Padre[141]. Habría que contemplar aquí el alma filial, la personalidad de Cristo, su obediencia filial; en una palabra, su existencia de total y absoluta referencia al Padre: que es lo que propiamente constituye al ser filial como tal: πρὸς τὸν Θεός, πρός τὸν πατέρα[142]. Sería preciso también detenerse en el examen del lazo que existe entre este movimiento del ser filial de Jesús y la economía de la salvación de la que somos los beneficiarios y, en cierta manera, los agentes. Porque, en definitiva, se trata de formar, del Hijo y de nosotros, un solo ser filial, un solo ser de retorno al Padre, de alabanza, de consentimiento y, finalmente un

138. 2 *Cor.*, 5, 18-19. Comp. A. NYGREN, *Eros et Agapè*, trad. P. JUNDT, París, 1944, p. 126-129 (algo unilateral).

139. Cfr. *Mc.* 10, 45; 14, 24; *Lc.* 22, 37 (refiriéndose a *Is.* 53); *Jn.* 10, 15, etc...

140. Cfr. *Mc.* 10, 5-7- = *Sal.* 40, 719.

141. Cfr. OEPHKE en el *Wörterbuch* de KITTEL, t. III, p. 276 s., 280.

142. Es muy de destacar que el sacerdocio sea definido como la competencia de los τά πρὸς τὸν θεόν de lo que debe ser referido a Dios (*Heb.* 2, 17; 5, 1; y que, para San Juan, el Verbo sea precisamente aquel que es πρὸς τὸν πατέρα *Jn.* 1, 1; *I Jn.* 1, 2). Muchos actos cultuales, accesos (*Ef.* 2, 18), oraciones (*Act.* 8, 24; 12, 5; *Rom.* 10, 1; 15, 30; *II Cor.* 13, 7), se hacen π. τ. θ.

Acerca de la disposición filial de Cristo, cfr. BERULLE: *Grandeurs de Jésus*; D. LALLEMENT: *La personalité filiale de Jésus*, en *Vie spirit.* 47 (junio 1936) p. 241-248; E. MURA: *Le Corps mystique du Christ*, 2 vols., 2 ed., París, 1936; H. PINARD DE LA BOULLAYE: *La dévotion du devoir*, París, 1929, p. 69, s.

solo heredero, un solo asociado en gloria a la diestra del Padre [143]: «erit unus Christus amans Patrem», diremos adaptando una frase de San Agustín [144]; pero también con San Pablo: *O altitudo...* ¡Oh riquezas insondables de Dios! Hace falta añadir que el alma del sacrificio de Cristo se manifiesta también en su amor a los hombres, siendo éste inseparable de su obediencia filial, como son inseparables el primero y el segundo mandamiento, o como lo son, en el sacrificio de la cruz, su acto sacerdotal hacia el Padre y su acto sacerdotal hacia los hombres. No olvidemos esta unión insondable del amor de Dios y del amor de los hombres, de la comunión con Dios y de la comunión entre todos los hombres, que caracteriza el sacrificio de Cristo, por una parte en su raíz, y por otra en su fruto.

El sacrificio de Cristo se realiza en toda su vida y en el acto concreto de su «pascua». Las dos cosas son evidentes. La primera, por el hecho de que el alma del sacrificio de Cristo consiste en su misma disposición filial, coextensiva a su existencia, por lo que Bérulle y, tras él, toda la Escuela francesa, han contemplado la religión o el sacerdocio de Cristo, a través de todos sus misterios, desde el momento de su concepción o de su vida en el seno de María. La segunda es evidente por el valor sacrificial y propiamente soteriológico que la doctrina apostólica y la teología reconocen a la pasión, o más bien, al «tránsito» de Cristo: momento que el mismo Señor llama *su hora* [145]. De una manera esencial, el sacrificio de Cristo es el realizado una vez para siempre en la cruz, que contiene el nuestro, cuyo fruto permanece para siempre, y por el que tenemos acceso al Padre (cfr. Epist. a los Hebreos); pero toda la vida de Cristo tiene un valor meritorio, ejemplar, eficaz, en orden a nuestro retorno a Dios. La liturgia sabe unir la celebración de los diversos misterios de la vida del Salvador considerando la Pascua como la «fiesta de las fiestas» (lo cual significa algo más que un grado de mayor solemnidad) y centrando todo el culto en el memorial eucarístico de la pasión. Tal es el sentido de la grandiosa síntesis teológica, formulada a la vez de un modo tan preciso y tan equilibrado por Santo Tomás [146].

Sería conveniente — pero no se puede hablar y comprender las cosas

143. Además de MURA: *o. c.*, cfr. E. MERSCH: *Morale et Corp mystique*, París-Bruselas, 1937, p. 37-69, 141-160) (2 ed. 1949); *Théologie du Corps mystique*, París-Bruselas, 1944, t. II, p. 9-68; A. SMALLWOOD: *Essai sur la nature de l'unité religieuse* en *Nouv Rev. Théol.* 66 (1939) p. 943-965, 1047-1074; P. MICHALON: *La communion aux mystères du (Christ selon J. J. Olier, Lyon,* 1943, p. 146, 160 s.

144. «*In hoc cognoscimus quia diligimus filios Dei;* quasi daturus esset in hoc cognoscimus quia diligimus Filium Dei. Filios Dei dixit, quia Filium Dei paulo ante dicebat; quia filii Dei corpus sunt unici Filii Dei, et cum ille caput, nos membra, unus est Filius Dei. Ergo qui diligit filios Dei, Filium diligit; et qui diligit Filium Dei, Patrem diligit; nec potest quisquam diligere Patrem, nisi diligat Filium; et qui diligit Filium, diligit et Filios Dei. Quos Filios Dei? Membra filii Dei. Et diligendo fit et ipse membrum, et fit per dilectionem in compage corporis Christi; et erit unus Christus amans seipsum...» *In Epist. Joannis ad Parthos,* tract. X, n. 3 (P. L. 35, 2055).

145. *Jn.* 2, 4; 7, 30; 13, 1; 17 1; cfr. Mt. 26, 45.

146. Santo Tomás obtiene este equilibrio dando todo su valor, igual que en la cuestión del mérito universal de Cristo, a la voluntad positiva del Padre. Para el pensamiento de Santo Tomás acerca del papel de la pasión y de los otros «misterios» de Cristo, cfr. Ch. JOURNET, en *Nova et Vetera,* 16 (1941) p. 319-329 Señalamos aquí en la misma línea, una excelente reacción de K. BARTH ante un exclusivismo exa-

si no es considerándolas por separado —, sería conveniente recomponer en uno los diversos aspectos del sacrificio de Cristo. Precisamente en esta unidad — es decir, juntando el de todos los hombres; interior y exterior al mismo tiempo; realizado en la cruz aunque recapitulando toda la vida terrena del Salvador — fue anticipado e instituido la tarde del Jueves como sacramento para uso de culto y de manjar que los hombres debían perpetuar a través del espacio y del tiempo. Es aquí, evidentemente, donde cuaja la economía cristiana del sacerdocio. Hace falta prestar atención para ver de qué manera.

Como en el caso de los problemas de conjunto, que hemos visto en el capítulo precedente, o como en el caso que veremos luego y que se refiere a toda la eclesiología, todo depende aquí de una concepción exacta de nuestra situación entre la pascua de Cristo y su parusía.

Cristo, como tal, ha entrado en el cielo. Su sacrificio y su sacerdocio han tomado una condición supratemporal y supraespacial. La Epístola a los Hebreos está llena de esta doble afirmación: por una parte, que por la efusión de su sangre una vez para siempre Cristo ha creado una fuente de gracia infinita [147]; por otra, que, entrando en el Santo de los Santos, posee un sacerdocio eterno, instituido «según el poder de una vida que no acaba jamás» [148]. Es ésta la imagen que domina todo el arte cristiano antiguo (digamos hasta el siglo XII): la de Cristo elevado por encima del tiempo, siendo por su sacrificio Señor de toda gracia, el Celebrante supremo y universal cerca de Dios. Y así, se le representaba, bien con una sola cruz llenando el cielo por encima de la Iglesia [149], bien bajo rasgos que significan al mismo tiempo Dominador de todas las cosas *(Pantocrator)* y el que ama a los hombres [150]; o bien se reproducía el reino del Cordero que simboliza

gerado de CALVINO (*Catéch.* § 55) en favor de la pasión: *La Confession de foi de l'Église...* Neuchâtel-París, 1943, p. 45-46.

147. Cfr., por ejemplo, *Heb.* 7, 27; 8-3; 9, 12 y 14; 25 s.; 10, 10; 12-14; 13, 20.

148. Cfr. 5, 5-6, 9-10; 6, 20; 7, 16; 7, 24; 13, 20: esta cualidad de eternidad para muchos exegetas es característica del sacerdocio de Cristo según la Epístola a los Hebreos; cfr., por ejemplo, F. X. Durrwell, Spick, etc.

149. Por ejemplo, mosaico de Santa Prudenciana; en Roma (siglo V), *tumba* de Gala Placidia (mitad del siglo V) y Baptisterio llamado de los Arrianos; en Rávena (fines del siglo V, mosaico del ábside de Casaranello (hacia 490), y San Apolinar de Rávena (hacia 549). Me siento inclinado a pensar que la decoración del techo de ciertas salas de las catacumbas, con una partición en cruz, no es puramente ornamental, sino buscada como representación del misterio de la salvación.

Se sabe que el tema de la cruz ha sido tratado con frecuencia bajo la forma de cruz viva o árbol de vida. La cruz en sus frutos es el A convertida en Ω.

150. Por ejemplo, mosaico de la cúpula de la Capilla palatina de Palermo (siglo XII), etc.; PANFOEDER: *Christus unser Liturge.* Mayence, 1924; J. JUNGMANN: *Die Stellung Christi im liturg. Gebet...* Munster, 1925, p. 215, n. 24; J. KOLLWITZ: *Das Bild von Christus dem König in Kunst u. Liturgie der christ. Frühzeit,* en *Theol. u. Glaube,* 1947-48, p. 106 s.

al Salvador como víctima y como sacerdote a la vez [151]. Siempre se dibuja la imagen de Cristo como el único Autor de la gracia, el único sacerdote celebrando en el cielo y por quien toda plegaria, todo culto, toda celebración llega a ser agradable ante Dios [152]. No quiere esto decir que debamos imaginar un sacrificio celeste al estilo del sacrificio expiatorio de la cruz: éste tuvo lugar una vez para siempre en un momento determinado de nuestra historia, «bajo Poncio Pilato». Hay un altar en el cielo [153], Cristo celebra allí y nuestras ofrendas deben ser allí ofrecidas por Él; elevado de la tierra (por la cruz primero, por la ascensión después, por un solo movimiento que es el de su «tránsito al Padre»), todo lo atrae hacia Sí (*Jn.* 12, 32; cfr. 3, 13-15). Nuestra sustancia está en el cielo, nuestra cabeza está en el cielo y nosotros tendemos a unirnos con ella [154]. No hay, sin embargo, en el cielo sacrificio en el sentido de que la cruz fue el sacrificio de Cristo, ofrecido una vez para siempre; sino que los frutos de este sacrificio permanecen, por parte de Cristo, en la eternidad y se aplican, por parte de los hombres, en el tiempo. No cabe, pues, hablar propiamente de un *sacrificio* celestial. El celebrante, la víctima y el fruto del sacrificio están para siempre en el cielo, pero el sacrificio como realización, como «omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo» sólo tuvo lugar en la tierra. El altar celestial del que nos habla el *Apocalipsis* no es, como observa acertadamente Dom Vonier [155], un altar de holocaustos, sino de perfumes, «altar de la consumación, no altar de la propiciación»; el culto celestial es culto de alabanza y de plegaria, no propiamente sacrificial. Pero, por parte de Cristo, sentado para siempre a la diestra del Padre, hay: 1.º, una permanencia de su cualidad de víctima inmolada en la cruz (*Ap.* 4, 7; *Heb.* 9, 14. verbo en aoristo); 2.º, una aplicación de los frutos de su sacrificio (cfr. *supra*, p. 97); 3.º, una acción sacerdotal por la cual el gran-sacerdote de todos nuestros dones y ofrendas — porque, como escribe Teodoreto, «es la cabeza de los que ofrecen, siendo la Iglesia su cuerpo». La consumación de los elegidos en la

151. Por ejemplo, San Vital, en Rávena (hacia 530), Diakonikon de la catedral de Torcello (639).

152. Cfr. el comentario de Fulgencio de Ruspe sobre «per Dominum nostrum Jesum Christum» = «per aeternum sacerdotem Dominum Nostrum»: *Ep.* 13, q. 4 (P. L. 65, 424-427). Esta idea es familiar a San León: cfr. EIZENHOFFER: *Das Opfer der Glaubigen in den Sermonen Leos d. Gr.*, en *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, Friburgo de B., 1950, p. 79-107 (cfr. p. 85, 103).

Compárese este texto de la vigilia pascual en el *Missale Gothicum* (Gaule, siglo V-VII: «In sanctorum sancta admisii et altarios celestis sacerdotii aeterni participes effecti...» (MABILLON: *De liturgia gallicana*, p. 244).

153. La Escritura es formal (*Is.* 6, 6; *Ap.* 8, 3), los Padres hablan del altar celeste (cfr. *supra*, n. 42); las liturgias también: no solamente el Canon de la misa romana («ube haec perferri in sublime altare tuum», sino también las liturgias orientales (cfr. H. W. CODRINGTON: *The Heavenly Altar in the Byzantine Liturgy and elsewhere*, en *Eastern Churches Quarterly*, julio 1938, p. 125-130); cfr. nota precedente.

154. «... Ut per haec sacramenta quae sumpsimus, illuc tendat nostrae devotionis affectus quo tecum est nostra substantia Jesus Christus Dominus noster»: Postcomunión de la vigilia de la Ascensión; idéntica idea es desarrollada frecuentemente por los Padres, en términos del tema pauliniano cabeza-cuerpo.

155. *La clef de la doctrine eucharistique*. Trad. A. M. ROGUET; Lyon, 1942, p. 271-272 y todo el capítulo último.

comunión de Dios será resultado del sacerdocio de Cristo sólo como fruto eterno (espiritual) de su sacrificio y del nuestro, y no como acto sacrificial [156].

Cristo es el A y la Ω de toda relación entre los hombres y Dios, relación que debe ser de comunicación (llegar a ser el templo comunial de Dios) [157]. Ahora bien, Él solo es el A para nosotros (ὑπὲρ ἡμῶν) mediante sus «acta et passa in carne» (Santo Tomás), mientras que es la Ω con nosotros, no sólo en su cuerpo carnal nacido de María y crucificado, sino en su cuerpo místico que formamos con Él, y en Él, y Él en nosotros. Es el A en cuanto principio, como raíz, y bien sabemos que sus poderes de santificación, de reino y de enseñanza, están sujetos a una humillación (*supra*, cap. 3); será la Ω como efecto, como fruto, en un estado de plenitud, de desarrollo, de descubrimiento («apocalipsis») de todas las virtualidades del Germen [158]. De esta manera, el misterio del A y el misterio de la Ω o, si se quiere, el misterio pascual y el misterio de la parusía [159], son el mismo, aunque en dos estados diferentes: el primero, en estado de raíz, de principio, donde Cristo lo es todo y lo realiza todo, Él solo, para nosotros; el segundo,

156. Sobre el conjunto de este párrafo, cfr.:

Desde el punto de vista exegético, WESTCOTT: *Epistle to the Hebrews*, V, 5-6 y p. 203.

En cuanto a los Padres: H. DE LUBAC: *Histoire et Sprit*, p. 291 (para Orígenes); Ed. FITZGERALD: *De sacrificio coelesti secundum S. Ambrosium*, Mundelein, 1914; J. LECUYER: *Le sacerdoce céleste du Christ selon Chrysostome*, en *Nouv. Rev. Théol.*, 72 (1950), p. 561-579 (de este trabajo está tomada nuestra cita de TEODORETO: *In Ps.* 109, 4, P. G. 80, 1272-1273); para Santo Tomás, cfr. *Sum. Teol.* III, q. 22, a. 5; para los teólogos modernos, M. DE LA TAILLE: *Mysterium fidei*, París, 1921, eluc. XV, y C. SÖHNGEN: *Wesensaufbau des Mysteriums*, Bonn, 1938, p. 86.

Faltaría examinar la cuestión desde el punto de vista de la noción agustiniana de sacrificio. Por un lado, Agustín ve el sacrificio total en la «tota redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum», la cual es «universale sacrificium (quod) offeratur Deo per sacerdotem magnum»; por otro, el sacrificio es para él «omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo»; no es la comunión misma, sino el acto por el que se la alcanza.

157. Véase *Ap.* 1, 8; 21, 6; 22, 13. — El tema desarrollado en el presente párrafo se encuentra expresado con una fuerza excepcional en el marco del tema del templo en *Ef.* 2, 20-22, donde se ve que el templo que ayudamos a edificar es como la dilatación de su piedra fundamental, Cristo.

158. «Germen» es un nombre mesiánico de Cristo: *Is.* 4, 2 (11, 1; 53, 2; *Jer.* 23, 5; 23, 15) y sobre todo *Zac.* 3, 8; 6, 12. — Compárese a «Principium, Primogenitus mortuorum»: *Col.* 1, 18.

159. Tal es el vocabulario de F. X. DURRWELL: *La Résurrection de Jésus, mystère de salut*. Le Puy-París, 1950. No podemos más que recomendar este hermoso libro a quien quiera enterarse mejor de la identidad fundamental de los dos misterios. Que tal sea el sentido de los Padres, lo mostrará suficientemente la continuación de nuestro libro; tenemos un testimonio en el texto de SAN GREGORIO (que figura en el oficio de Pascua: «nostrae dicamus, an suae solemnitatis? Sed ut fateamur verius: et suae dicamus et nostrae» (*Hom. 21 in Evang.*, P. L. 76, 1170).

en estado de fruto, de efecto, donde Cristo también lo es todo y lo hace todo, pero no solo, sino con nosotros y nosotros con Él. Se podría hablar también de dos plenitudes o de dos estados de perfección: uno por el que Cristo es nuestra plenitud y en el que únicamente podemos recibir, aceptar de Él; otro en el que también nosotros somos plenitud, en cuanto que Él quiere «completarse» en nosotros y alcanzar en nosotros y por nosotros su forma perfecta [160]. Volveremos sobre esto más adelante.

El intermedio de los dos momentos de este fundamental misterio determina el tiempo de la Iglesia y se cumple por la acción acorde del Espíritu Santo y de la institución eclesial: sacramentos y cuerpo apostólico. Los dos agentes de la obra de Cristo tendrán por ley recibir de Cristo, del Cristo-A [161] las *acta et passa (et dicta) Christi in carne*, a fin de que su cuerpo crezca hasta la Ω: precisando que este crecimiento se debe también a la aportación y al *obrar* de los hombres que, como ya hemos visto, es el verdadero sentido cristiano del tiempo. De momento no es este *obrar* lo que nos interesa, sino el lazo de unión que Cristo ha establecido entre el A de sus *acta et passa in carne* con la Ω de la «*tota redempta civitas*» de su cuerpo místico definitivo. Este lazo lo constituye, por dentro, su Espíritu; por fuera, la institución de los sacramentos y del cuerpo apostólico que los administra. Ahora bien, entre los sacramentos hay uno que tiene un título excepcional, porque no sólo contiene la virtud de las *acta et passa* de Cristo, sino también la realidad activa de su cuerpo en cuanto A nuestro y, al mismo tiempo, la realidad prevista de su cuerpo en cuanto Ω suya y nuestra; hablamos evidentemente de la Eucaristía o cuerpo sacramental que comparte con el cuerpo carnal de Jesús (A) y su cuerpo místico (Ω) el mismo nombre de cuerpo de Cristo [162]. Este misterio sacramental del cuerpo de Cristo, que los Apóstoles quedaron encargados de celebrar «hasta que Él vuelva» (*I Cor.* 11, 26), forma precisamente el lazo de unión entre el cuerpo carnal o histórico del Verbo encarnado y su cuerpo místico, entre el templo que constituye Él solo, y el templo que debemos formar juntos. Tal es el sentido exacto antiguo y tradicional de las cosas, restituido admirablemente por el P. de Lubac, quien, después de haber citado algunos textos de San Agustín acerca del sacramento del cuerpo de Cristo, escribe: «El último término coincide con la fuente, la Iglesia se une en perfección a Cristo» [163]. «Solamente uno

160. En cuanto al primer aspecto: *Col.* 2, 9; *Ef.* 3, 19; 4, 10. En cuanto al segundo, *Ef.* 1, 23; 4, 12-13.

161. Cfr. *Jn.* 16, 14-15.

162. Se puede pensar que el vocabulario ha seguido el orden dinámico de las realidades y que el nombre de *cuerpo* ha pasado del Cristo histórico al sacramento, y del sacramento a la Iglesia o cuerpo místico.

163. H. DE LUBAC: *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge* (*Théologie,* 3), París, 1944, p. 203, después de haber citado algunos textos, inaccesibles

sube al cielo, aquel que ha bajado del Cielo, el Hijo del Hombre que está en el cielo»; sí, pero este Hijo del Hombre, que es toda nuestra sustancia (cfr. n. 154), está sacramentalmente presente sobre la tierra como alimento nuestro, para reunir a través de los tiempos a todos los hombres y para juntar, asumiendo este tiempo, su cuerpo de encarnación a su cuerpo de comunión y de gloria.

Volvamos ahora a la fórmula en la cual decíamos más arriba que se anuda la economía cristiana del sacerdocio: el sacrificio de la cruz, englobando todos los aspectos del sacrificio y del sacerdocio de Cristo, ha sido la vigilia anticipada e instituida como un sacramento para uso del culto y del manjar, que los hombres debían celebrar a través del espacio y del tiempo, es decir, entre la pascua y la parusía del Señor. Se encargó *a los apóstoles* — y esto, dándole el sentido que implica, es una creación o una institución de poder — de realizar, a modo de recuerdo, *lo mismo* que Jesús había hecho, y de anunciar sacramentalmente su muerte. Se conoce a este respecto la doble y unánime afirmación de la tradición católica: por una parte, ha sido instituido un sacerdocio propiamente sacramental al mismo tiempo que el sacramento del sacrificio de Cristo; por otra, los que son sacerdotes a título de ese sacerdocio lo son únicamente para representar sacramentalmente a Cristo: son, desde el punto de vista del celebrante, lo que el misterio de las gracias espirituales es desde el punto de vista del sacrificio, un simple enlace

a quien no comparta la idea patrística de *sacramentum*, a propósito del cual San Agustín habla como de una misma cosa del cuerpo eucarístico y del cuerpo místico. Además de una mayor erudición, el inmenso beneficio que puede sacar de la meditación de este libro, es una mejor inteligencia de lo que los Padres (y la Edad Media hasta el siglo XII por lo menos) entendían por *sacramentum* y por *mysticum*: dos palabras extremadamente cercanas por el sentido.

Ver también la Conclusión, p. 287, s., y, casi por todas partes, textos de este estilo, donde está contenido cuanto acabamos de explicar: «... Hoc agit universa Ecclesia, quae in peregrinatione mortalitatis inventa est, expectans in finem saeculi quod in Domini nostri Jesu Christi corpore praemonstratum est, qui est, Primogenitus mortuorum» (RODOLFO DE BOURGES, † 866, *Capitula*, 26: P. L. 119, 716. — Cfr. *Supra*, n. 29, el comentario de San Agustín sobre el «corpus autem perfecisti mihi» que toma pleno sentido a la luz de lo que precede.

Del sentido así restituido de *sacramentum* y *mysticum* nos acercamos al de la palabra «mística» que el P. L. BOUYER ha mostrado ser tradicional (*Mystique, essai sur l'histoire d'un mot*, en *Vie Spirit. Supplém.*, mayo 1949, p. 3-23): Los Padres llaman «místico» a todo lo relativo a la consumación del designio de Dios, es decir, del misterio de Cristo. Mas, para ellos, esta consumación no puede darse si no es por referencia al Cristo de la Economía, al Cristo encarnado y crucificado. Una vez más, son «místicas» las realidades que, como los sacramentos, van del A a la Ω. Con estas indicaciones, que tienen la riqueza evocadora y la frescura del «dato», puede armonizarse, en el plano de la construcción especulativa, lo que dice por ejemplo. Ch. JOURNET interpretando a Santo Tomás: todas las operaciones de gracia de Jesucristo celeste tienen una referencia a su pasión histórica. Cfr. *Nova et Vetera*, julio 1941, p. 318-329.

sacramental, una realidad de recuerdo y de representación [164]. Por eso, bajo las múltiples celebraciones y memoriales sacramentales hay siempre, como dice el concilio de Trento, idéntica hostia e idéntico oferente [165]; por eso también, San Juan Crisóstomo puede decir que las palabras de la institución, que son las que verdaderamente hacen la oblación del cuerpo y de la sangre de Cristo, no han sido pronunciadas más que una vez por Él mismo y tienen eficacia por medio del ministro que, en el sentido sacramental de la palabra, lo representa [166]. En una palabra, entre el sacrificio y el sacerdocio de Cristo en su carne pasible, germen y raíz de todo — «si el grano no muere» — y su sacerdocio o su sacrificio en la gloria, fruto consumado de todo — por esto no hay más sacrificio expiatorio —, existe, enlazando los dos, como el tronco une la raíz y el fruto, el sacrificio y el sacerdocio *sacramentales* de Cristo.

Los sacramentos son, con toda precisión, realidades del intermedio en que se desenvuelven la existencia y la misión de la Iglesia. Por una parte, tienen de modo particular la función de enlazar las operaciones de la gracia a su fuente histórica: la vida y la muerte del Verbo encarnado. Por otra, participan de los dos términos, del principio y del fin. 1.º De Cristo en su realidad y en su estado de principio de toda salvación, participan de la condición de ser a la vez una cosa humana visible y una cosa espiritual, objeto de fe; son una consecuencia de la Encar-

164. He aquí algunos enunciados tradicionales: «No se trata de otro sacrificio, como antiguamente el del gran sacerdote, sino que realizamos siempre el mismo; o mejor, hacemos memoria de un sacrificio»: SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 17 in Hebr.*, n. 3 (P.G. 63, 131). Este texto de San Juan Crisóstomo, al cual apelaba y prestaba adhesión Lutero (*Scholies sur Hebr.* 10, 1 s.) debería ser citado todo entero si hiciéramos aquí una teología de la eucaristía, porque es una de las expresiones más traídas de la tradición católica; ha sido aducido con frecuencia, a veces bajo el nombre de San Ambrosio. Ver el comentario que hace de él Dom. O. CASEL (*Das Mysteriumgedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, en *Jahrb. f. Liturgiewiss*, 6 [1926] p. 113-204; cfr. p. 151-152)): «Si el sacerdocio según la ley ha llegado a su fin, y un sacerdote según orden de Melquisedec ha ofrecido sacrificio, haciendo inútiles todos los otros, ¿por qué los sacerdotes del Nuevo Testamento realizan una liturgia mística? Ahora bien, para aquellos que son un poco competentes en teología es claro que nosotros no ofrecemos un sacrificio distinto, sino que únicamente realizamos la memoria de ese único y saludable sacrificio»: TEODORETO, *In Hebr.* 8, 5, (P. G. 82, 736). Cfr. también SAN MÁXIMO EL CONFESOR, que afirma que solamente Cristo es plenamente sacerdote y que los presbíteros lo son únicamente por representación y participación: *Eccl. Hier.* 5 (P. G. 4, 164); *Epist. Dyonys.* 8 (545) y cfr. H. URS VON BALTHASAR: *Lithurgie cosmique. Maxime le Confesseur* (*Théologie*, 11) París, 1947 p. 247. En Occidente, ver a San Agustín (KRUEGER: *Synthesis of Sacrifice...* p. 103-115); SANTO TOMÁS: *Sum. Teol.* III, q. 22, a. 3, ad. 2; etc. Se encontrarán otras referencias acerca del sacerdote como realidad sacramental, en J. LECUYER: *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, en *La Maison-Dieu*, n. 27 (1951), p. 7-50; cfr. p. 34, n. 82 y p. 49.

165. Ses. XXII, c. 2 (DENZINGER, 940).

166. *De prohibitione Judae*, hom. 1 (P. G. 49, 380), citado por J. LECUYER: *art. cit.* (*supra*, n. 156), p. 575.

nación (cfr. *supra,* cap. 3, n. 132); representan y aplican los misterios redentores de Cristo en el correr del tiempo y de la vida humana. Por eso, los sacramentos — y la liturgia con ellos — siguen una ley de identificación y repetición al mismo tiempo: pues unen orgánicamente la realidad espiritual que responde al ἐφάπαξ de Cristo con la celebración sensible que se reproduce en el espacio y el tiempo. Igual que el «temporalmente eterno» de Péguy, son lo que se hizo *una vez* actualizado y formalizado en el orden de lo que siempre vuelve a comenzar [167]. 2.° Uniéndonos a la única raíz que es Cristo, nos hacen por lo mismo participantes de sus frutos. Sacramentos, producen la realidad que significan, representan un proceso que enlaza con la meta, que hace algo más que anunciarla: la anticipa. De donde la idea redescubierta por algunos exegetas protestantes contemporáneos, en el sentido según el cual, por lo demás, no todo es indiscutible, de la «escatología realizada» [168]: decimos redescubierta en cuanto que responde a las afirmaciones de la tradición litúrgica y teológica acerca de la relación de los sacramentos con la gracia y con la gloria [169].

Puesto que la economía querida por Dios es la que hemos visto más arriba (cfr. cap. 3); puesto que implica dos tiempos, uno en el que la causa es dada y actúa, otro en el que sus frutos maduran del todo; puesto que el intermedio que separa y une a la vez la raíz con sus frutos implica una economía de sacramentos; Cristo, que no sólo es nuestro A y nuestra Ω, sino también nuestro camino, se participa en la Iglesia bajo dos formas: 1.° Cristo es para la Iglesia la *realidad* de su *vida* en la medida en que la Iglesia es su cuerpo comunional, es decir, en la medida en que los cristianos forman con Cristo un solo ser de vida filial, πρὸς τὸν πατέρα. Esto será eterno, esto existe ya desde ahora, pero no en plenitud y sin otras añadiduras. 2.° Cristo es también para la Iglesia el medio y el camino de conseguir esta comunión de vida filial. Principio de todo, es participado como fin y como medio.

Esta doble participación responde a una doble relación que en el Nuevo Testamento tiene el Señor con su Iglesia: relación de poder y de animación. Indudablemente podríamos fundamentar esta doble relación en los dos desposorios que la tradición ha visto operarse, respectivamente, en el momento de la Encarnación, en que Cristo se ha unido

167. Cf. las páginas profundas de A. ROUSSEAUX: *Le prophète Péguy,* Neuchâthel-París, 1940, t. I, p. 62 s. y, para esta fórmula, p. 86.

Partiendo de estas ideas podría desarrollarse toda una teología de la liturgia y del «Mysterium» (ligeramente diferente a la de Dom Casel). Igualmente, aunque el caso no sea el mismo, toda una teología acerca de la evolución del dogma. Se comprenderá que nosotros no podemos ni siquiera esquematizarla aquí.

168. Pienso de modo particular en H. DOOD: *The Apostolic Praeching,* Londres, 1936 (reed. en 1944); cfr. Ed. HOSKYNS: *Cambridge Sermons,* Londres, 1938.

169. Nada hace ver mejor que los sacramentos pertenecen al intermedio como la

a la naturaleza humana, y en el momento del bautismo, en que fue consagrado para el ministerio; pero no insistimos en esta consideración que parecería rebuscada por no poder ser expuesta convenientemente aquí [170]. De hecho, los Evangelios nos muestran a Jesús teniendo *poder sobre* su Iglesia — es más bien la línea de los Sinópticos, especialmente San Mateo, el Evangelio eclesiológico, con el texto petriniano del cap. 16 y su final del 18, 18 —, pero también a Jesús como vida de su Iglesia, interior en ella por su Espíritu — y es más bien la línea de San Juan, totalmente iluminado por el hecho de Pentecostés. Jesús es el Señor, la autoridad de la que dependen los ministerios (*I Cor.* 12, 5) y es la vida por la que mora en los suyos y los suyos en Él. Que esta dualidad de relación no impide la unidad eclesial es cierto y se ve con claridad por el hecho de que San Pablo une los dos datos en la idea de la Iglesia-*cuerpo* de Cristo y de Cristo- *cabeza* de la Iglesia. Es un mismo Cristo el que trasciende de su cuerpo mediante el poder y, al mismo tiempo, le es inmanente por la vida; es un mismo cuerpo el que es, a la vez, comunión de vida reconciliada y filial, y medio, ministerio o sacramento de esta vida.

Falta que esto determine en la Iglesia una dualidad de aspectos cuya exacta percepción dé el secreto de una eclesiología católica. Es verdad que hay en la Iglesia dos Bienes comunes subordinados, el de la comunión de gracia y el de la comunión en los medios de salvación; y, por lo mismo, dos unidades, dos leyes, dos autoridades [171]. Es verdad que podemos considerar en ella una doble participación de Cristo sacerdote (e incluso de Cristo rey y profeta): una en cuanto a la relación de animación, de pura y simple comunión, que Él tiene con su cuerpo; la otra, en cuanto a la relación de poder sobre el cuerpo y de medio de comunión.

Está claro que esta dualidad cesará cuando cese el dualismo de medio y de fin, es decir, cuando el fin se haya conseguido plenamente. Cuando, acabada la obra en cuanto es camino hacia el Padre, Cristo entregue al Padre el reino, entonces Dios será todo en todos (*I Cor.* 15, 28). La ley de la economía de gracia *consumada* es la de una interioridad perfecta: ya no habrá más ley *exterior,* porque ésta sostiene un estado de cosas

doctrina clásica de su triple relación simbólica-real a la pasión de Cristo como a la causa de la santidad, a la escatología como a su consumación, y, en fin, a la presente gracia; cfr., por ejemplo, SANTO TOMÁS: *Sum. Teol.* III, q. 60, a. 3; q. 73, a. 4; etc.

170. Volveremos sobre esto para mostrar que Jesús, por la encarnación en María, desposa a la Iglesia para hacer juntamente con ella *una caro,* mientras que en el bautismo de Juan la desposa como medio de regenerar a los hombres por los sacramentos y el ministerio.

171. En espera de nuestro Tratado, ver *Vraie et fausse Réforme,* p. 408, s., 474 s.

donde el bien es externo a la voluntad; ni habrá ya sacramentos, porque éstos sostienen un estado de cosas donde la fuente de la gracia es exterior al alma: cuando un lago se alimenta desde dentro por un agua que brota de su centro, no hay necesidad de canalizaciones que le conduzcan el agua de un manantial lejano. Desde el punto de vista del sacerdocio, habrá una total coincidencia entre el sacerdocio de santidad y el sacerdocio de poder; o, más bien, éste estará abismado en aquél, no teniendo ya más el papel de mediación que ejerce ahora debido a su situación de éxodo por el que pasamos de nuestro Egipto a nuestra Tierra de promisión. No insistimos más sobre este punto; lo hemos ya tocado al dar referencia de la teología tradicional (*supra*, cap. 3). Aquí abajo nos encontramos bajo un régimen de exterioridad y de dualidad, el de un sacerdocio de santidad interior y el de un sacerdocio de celebración del culto sacramental.

No olvidemos una observación que nos ayudará más tarde para caracterizar con precisión el sacerdocio de los ministros y el de los fieles. Todo sacerdocio es relativo a un sacrificio, si no a una mediación. Ahora bien, en el estado de consumación, no hay más sacrificio que su fruto, no su acto: la comunión, no el *opus* a realizar *ut sancta societate inhaereamus Deo*. Hay altar y culto de alabanza, pero no propiamente sacrificio. La conclusión se impone: el sacerdocio de santidad, que es real e incluso más digno que el otro, es menos estricta y propiamente sacerdotal que el sacerdocio sacramental, que se refiere a Cristo como medio de comunión y a un sacrificio estricta y propiamente dicho.

No creemos, por lo demás, que participación de Cristo-sacerdote en el orden de vida y participación en el orden de medio sacramental se identifiquen respectivamente, sin más, con el sacerdocio de los fieles y el sacerdocio de los ministros. Afirmar esto sería simplificar las cosas, pero no traducirlas con exactitud. La posición de Santo Tomás es más delicada. Veamos cómo puede formularse: volveremos en seguida sobre la explicación y la justificación del conjunto de esta doctrina, lo que nos permitirá precisar la situación y el sentido del sacerdocio jerárquico.

Hay un sacerdocio de la vida de gracia, que es la vida en Cristo, la vida por el Espíritu Santo: es el sacerdocio de los justos en cuanto tal, el de la comunión con Dios. Éste ofrece hostias que serán llamadas espirituales no sólo en el sentido bíblico de la palabra, que hemos visto más arriba, sino también en cuanto son actos que proceden de la vida espiritual personal. De él habla Santo Tomás en la *Tertia pars*, q. 82, a. 1, ad 2 [172] aplicándole los textos escriturísticos referentes al *sacer-*

172. «Laicus justus unitus est Christo unione spirituali per fidem et charitatem, non autem per sacramentalem potestatem; et ideo habet spirituale sacerdotium ad offerendum spirituales hostias, de quibus dicitur *ps.* 50, 1: «Sacrificium Deo spiritus contribulatus, et *Rom.* 12, 1: Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem. Unde et *I Petri* 2, 5 dicitur: Sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias.»

dotium regale. Hay otro sacerdocio sacramental que consiste en una participación de la función sacerdotal de Cristo; nos es comunicado por los sacramentos que confieren carácter: bautismo, confirmación y orden. No se trata aquí formalmente de nuestra comunión de vida con Dios, en la que estamos inmersos por las realidades invisibles de la gracia y de la predestinación divina, sino de nuestra consagración al culto sacramental, a la liturgia de la Iglesia, de la Iglesia *presente*, de la Iglesia en su condición terrena. En este culto sacramental, del que hemos hablado antes (p. 158 s.), unos están habilitados y son activos para celebrar y distribuir, otros para participar y recibir. Los primeros están cualificados por el carácter del orden; los segundos por el del bautismo y de la confirmación. De este sacerdocio sacramental con sus dos partes orgánicas, el sacerdocio bautismal de los fieles y el sacerdocio de los ministros, habla Santo Tomás en III, q. 63, a. 3 y en algunos textos similares [173]. Nos parece, pues, inevitable, en tomismo, hablar con Dom Bernard Durst [174] de un triple título sacerdotal en el cristianismo: el sacerdocio totalmente espiritual de la vida santa; el sacerdocio bautismal (que es ya sacramental, relativo al orden de los medios sacramentales de culto y de comunión); y, en fin, el sacerdocio jerárquico o sacerdocio de los ministros.

Intentemos, antes de abordar en una segunda parte las actividades del sacerdocio bautismal, comprender mejor el hecho y el sentido de este sacerdocio jerárquico.

La economía de la gracia, como hemos visto, sigue esta especie de ley que Dios le ha impuesto: comunicar a muchos (a todos) lo que en un principio fue dado a uno solo. La nueva y definitiva Alianza comienza y consiste ante todo en uno solo, Jesucristo, que contiene en sí mismo todo el orden cristiano: toda la salvación, todo el Reino, toda la adoración, toda la paz del mundo: *Ipse est Pax nostra* [175]. Ahora bien, de cuanto Jesús es o contiene, unas cosas se comunican *a todos*, otras solamente *a algunos*. A todos se les comunican los dones de salvación

173. III, q. 63, a. 3, c. y ad 3; cfr. a. 1, obj. 1 y ad 1, donde se toma posición contra una eclesiología dominada por la idea de la predestinación (Wyclef, Hus, Zwinglio) que desemboca en una noción de Iglesia invisible, o contra una eclesiología que considera a la Iglesia como orden de salvación y de vida cristiana, pero no como orden de los medios de salvación (Lutero: cfr. la 3 parte de *Vraie et fausse Réforme*). En uno y otro texto se encuentra subrayado de manera notable que se trata del culto «praesentis Ecclesiae» (cfr. a. 5, obj. 3 y textos citados *supra*, c. 3, n. 131). Ver también III, q. 65, a. 3, ad 2 y ad 4.

174. BERNHARD DURST: *Dreifaches Priestertum, Nereshelm*, 2 ed., 1947. Sin tener un vocabulario propio, otros tomistas llegan a una posición semejante: por ejemplo el P. H. BOUESSÉ: *Théologie et sacerdoce*, Chambéry 1938, p. 106-110.

175. Este texto de *Ef.* 2, 14-15 es uno de los que expresan mejor lo que se afirma aquí: el muro de separación (entre judíos y gentiles) fue abatido primero en Jesús; luego se extendió al mundo.

y comunión: ser hijos, herederos, entrar en el Santo de los Santos y, por lo mismo, ser sacerdotes; subir a los cielos, sentarse a la diestra y reinar. En una palabra, todo lo que concierne a la vida personal, la cual, por otra parte, es la de ser miembro de un cuerpo. A algunos se les comunica:

ser enviados: *Juan*, 17, 17-19; 20, 19 s.;
ser obispos, como lo es Jesús: *I Pe.*, 2, 25;
ser pastores: *Juan*, 10; *I Pe.* 5, 2; *Juan*, 21, 15 s.;
ser fundamentos de una Iglesia que es la casa de Dios: *I Cor.* 3, 11; *Ef.* 2, 20 (cfr. K. L. Schmidt, art. θεμέλιος en Kittel, III, 63-64))
ser puerta: *Juan*, 10; *Ap.* 21, 12-14;
poder predicar y bautizar: *Mt.*, 28, 19-20; *Mc.*, 16, 15-16.
afirmar o confirmar: *Lc.*, 22, 32;
perdonar los pecados: *Jn.*, 20, 23, como Dios lo hace (*Mc.* 2, 7; *Lc.*, 5, 21; 7, 49); y como ha concedido hacerlo al Hijo del Hombre (*Mt.*, 9, 6; Mc., 2, 10; *Lc.* 5, 24);
«hacer esto en memoria mía»: *Lc.*, 22, 19; *I Cor.*, 11, 24-26.

Todavía se podría alargar esta lista y, sobre todo, precisar con más detalle las cosas. Basta para nuestro propósito recoger el sentido general: de la plenitud de gracias que hay en Cristo Jesús ha de ser comunicado a todos lo que representa un bien de vida personal (sin perjuicio de su carácter comunitario y de su orientación hacia «otro»: *Juan*, 13, 34-35), lo que representa un bien de salvación y de comunión. En cambio, la misión o la competencia para actos que deben realizarse para otros o sobre otros; en una palabra, la carga de los medios institucionales de salvación y, para decirlo de una vez, el ministerio, se comunica solamente a algunos y, por ello, quedan separados de los otros. Según esto, siempre que se habla en términos puramente bíblicos como *saliah* y διακονία etc., o en términos teológicos de ministerio, misión, poderes y jerarquía, o en términos canónicos de misión de derecho (distinta y complementaria de la misión de gracia), se trata en el fondo de la misma cosa; se llega al mismo punto, el de una doble participación de las energías de Cristo que son, por una parte, bienes de gracia, y por otra, medios de gracia. En el vocabulario de San Agustín, se hablaría por una parte de *res*, por otra de *sacramentum*, por lo menos en el sentido amplio de estas palabras.

Entendido así el hecho jerárquico, su significación aparece con claridad [176]. Ésta es doble, conforme a los dos términos a los que hace referencia la jerarquía por estar situada en el intermedio de que hemos hablado más arriba. Con respecto a la consumación, el hecho de repre-

176. Además de esta *significación*, tomada del mismo corazón de la Economía cristiana, es claro que el hecho jerárquico tiene *razones* eclesio-sociológicas: las que se exponen en todos los tratados católicos de *Ecclesia*.

sentación y mediación jerárquicas está ligado a la exterioridad, a nuestra situación de seres todavía lejanos y en marcha; dejará de ser cuando Dios sea todo en todos. Con respecto al Principio, es decir, a Cristo hecho carne, el hecho de la representación y mediación jerárquicos tiene el sentido profundo de realizar, a través de todo el espacio y el tiempo de intermedio, el lazo por el cual todo lo que se recogerá al final viene del Principio, es decir, las *acta et passa Christi in carne*. El problema está en saber por qué lazo estamos atados a la causa de salvación: ¿es acaso por uno completamente espiritual, personal y «vertical» de un acto de Cristo glorioso y celeste; o es por uno sensible, eclesial, histórico u «horizontal» que nos religa al Cristo de la Encarnación, del bautismo en el Jordán y de la Pascua? [177]. Teológicamente, el significado del hecho jerárquico; históricamente, el sentido de la sucesión apostólica, que es su consecuencia y traducción, consiste en realizar y manifestar que todo viene de Cristo encarnado y sacrificado por nosotros en la carne. Decimos históricamente porque la idea de la sucesión apostólica se fue formulando sensiblemente al irse desarrollando en la Iglesia el vocabulario sacrificial y sacerdotal, con más precisión contra el gnosticismo, es decir, contra una herejía que buscaba una «mística» fuera de la Economía, una comunión o una Ω fuera de la única A que es Jesús, Verbo encarnado. Contra ella formuló San Ireneo su teoría de la sucesión como pieza fundamental de la dependencia y continuidad de toda enseñanza y de toda santificación en orden al único hecho histórico de la Encarnación [178]. Teológicamente, la mediación institucional apostólica o jerárquica, manifiesta y realiza que la gracia y la verdad vienen a los hombres de fuera y desde arriba, de Jesús que nació, vivió y sufrió. No repetimos lo que ya hemos explicado en el cap. 3 (sección: *Jerarquía y pueblo fiel*) y después completado en las páginas precedentes.

Sin embargo, vamos a sacar una conclusión esencial para nuestro objeto, que por lo demás hemos también esbozado en el cap. 3: el sacerdocio ministerial o jerárquico no procede de abajo, de la comunidad, sino de lo alto, de Cristo en cuanto Señor de la Iglesia, en cuanto tiene poder *sobre* ella. Cristo no es nunca nuestro delegado, aunque sea nuestro sacerdote y, en cierto sentido, nuestro representante. El sacerdocio ministerial o jerárquico tiene precisamente como finalidad traer

177. Ya he demostrado que la cuestión eclesiológica esencial entre los protestantes y nosotros es esta misma: cfr. la tercera parte de *Vraie et fausse Réforme*, o *Marie, l'Église et le Christ...* (*Vie Intell.* octub. y nov. 1951; en vol. Desclée, 1952) y sobre todo *Dogme christologique et Ecclésiologique*: redactado en abril 1950 para publicarse en el t. III de *Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, 451-1951, publ. por la Facultad teológica de San Jorge de Francfort del Main.

178. Este punto ha sido aclarado por H. SCHMIDT: *Die Kirche... in ihrer Unterschiede von Sekte und Härese*, Leipzig, 1884, p. 1133 s., 146-147.

de una manera visible — sacramental — hasta nosotros la acción de *Jesucristo*. Ejerce también, en ciertos casos, actos de delegación de la comunidad, que precisaremos cuando, al final de este largo capítulo, propongamos una visión sintética acerca de la vida litúrgica de la Iglesia. Además, en cualquier hipótesis, los sacerdotes jerárquicos son siempre sacerdotes *en* comunidad y *para* una *comunidad*. Así, el ministro es sacerdote *de* una comunidad, pero su sacerdocio no emana de ella. En la celebración de los sacramentos, el sacerdote puede obrar presidiendo la asamblea, pero el poder no le viene de ella, sino de Cristo, y es a Éste a quien representa [179]. Para la organización detallada de sus formas canónicas, la Iglesia se asemeja a todo cuerpo político: ella misma se estructura y se da los órganos de vida. Pero la jerarquía, en el sentido en que depende de su estructura esencial, está ligada a su ser sacramental; representa propiamente un misterio, le ha sido dada desde arriba y precede ontológicamente a la existencia de la comunidad: los apóstoles fueron instituidos para la misión de predicar el Evangelio y celebrar los sacramentos antes de que existiera la colectividad de fieles. La idea protestante de una clerecía delegada por la comunidad no puede sostenerse si no es a base de interpretaciones exegéticas a las que se resisten los textos sagrados.

Estudiaremos más adelante la participación de los fieles en la celebración litúrgica y especialmente en la celebración eucarística. Nos será fácil, después de cuanto llevamos dicho, determinar los principios básicos. Desde ahora se ve que la participación y, en el sentido que expondremos, el consentimiento de los fieles en las operaciones del sacerdocio ministerial, no pueden justificar a éste.

Porque el poder de realizarlas no proviene del pueblo, sino de Cristo, Jefe de la Iglesia. Es éste un punto sobre el que conviene tener ideas claras, sobre todo si se quiere — como es de desear que se haga — insistir acerca de la unión del sacerdocio jerárquico y del sacerdocio de los fieles en un sacerdocio *de la Iglesia*. El peligro está entonces, y no es nada quimérico [180], en no ver más que un sacerdocio indistinto y, en el fondo, único de la Iglesia; sacerdocio que solamente sería ejercido de una manera orgánica por la comunidad, por una parte, y por los minis-

179. Cfr. enc. *Mediator Dei*.

180. Ciertas exposiciones parecen no haberlo evitado del todo. No solamente en la corriente reformista que se expresa en el sínodo jansenista de Pistoya, y con un sentido mucho más católico en Möhler, 1825 (cfr., por ejemplo, *L'unité dans l'Église...* § 64. Trad. A. DE LILIENFELD, p. 206), sino también en la época contemporánea. Ver, por ejemplo, el texto de G. LONG-HASSELMANN citado *supra*, n. 40 o el de E. WALTER: *Weihe und Laienpriestertum, das eine Priestertum der Kirche*, en *Wolksliturgie und Seelsorge*... hrsg. von K. BORGMANN, Colmar, s. f. (1942), p. 31-47; cfr. p. 41. Ya en su libro de 1940, *Diener des neuen Bundes. Das Priestertum der katholischen Kirche*, Walter comenzaba por el sacerdocio *de la Iglesia*.

tros, órganos de esta comunidad, por otra. Al final, un final que vislumbra Long-Hasselmans, no se vería claro cómo el sacerdocio de los ministros representa un título especial de participación del sacerdocio de Cristo [181], ni cómo la doctrina católica tradicional se encuentra traicionada, por ejemplo, en la posición anglicana [182].

El abate Long planteaba así el problema del sacerdocio en la economía cristiana : de qué manera articular orgánicamente estas tres afirmaciones de la Sagrada Escritura :

Uno solo es sacerdote, ἱερεύς.

Todos son sacerdote (en singular), ἱερεύς.

Algunos son «sacerdotes», πρεσβύτεροι.

Veía en la «ordenación» de los presbíteros la simple determinación de un órgano calificado, realizada en un cuerpo enteramente sacerdotal, para el recto ejercicio del sacerdocio de dicho cuerpo. Bajo esta fórmula, que en algún sentido suscribiríamos, se esconde cierta ambigüedad. Ésta consiste en que, bajo el nombre de cuerpo sacerdotal o cuerpo de Cristo-sacerdote, la Iglesia es considerada de una manera indistinta. No se distingue bien en el cuerpo el aspecto o el momento en el que es realidad de comunión y el aspecto o momento en que es sacramento; por eso no se ve con claridad cómo a los dos aspectos corresponden dos participaciones propias del sacerdocio de Cristo; no se ve suficientemente cómo la Iglesia-sacramento precede lógicamente a la Iglesia-comunión habiéndola también precedido genéticamente, puesto que la Iglesia ha sido una Iglesia de sacerdotes antes de ser una iglesia de fieles. Finalmente, no se discierne el lado por el que el sacerdocio de los ministros es para el cuerpo causa y generador, por el que tiene valor de mediación propiamente jerárquica entre el A y la Ω, y el lado por el que es solamente promoción, expresión del sacerdocio inmanente y común del cuerpo, órgano de una vida enteramente sacerdotal. No repetimos aquí lo que hemos dicho en otra parte acerca de las exigencias de la posición católica ante una posición de procedencia protestante [183]; resumamos, sin embargo, precisando la sugestiva fórmula en tres miembros que se nos propuso, diciendo :

Solamente uno es sacerdote, Cristo, que es el A, la Ω y el Camino.

Entre el A y la Ω, su sacerdocio es participado sacramentalmente, en orden a la celebración sacramental de su sacrificio : por todos, en el bautismo (confirmación), a fin de tomar parte en ella; por algunos, de forma jerárquica mediante la ordenación, a fin de realizarla.

181. Cfr. esta fórmula de San Próspero de Aquitania, un laico sin embargo : «Totus populus christianus sacerdotalis est. Verum plenius hoc ipsi rectores plebis accipiunt qui specialius summi pontificis et mediatori personam gerunt.» *Psalmorum, expos.* 131 (P. L. 51, 381).

182. Cfr. *Doctrine in the Church of England. Report of the Commission Christian Doctrine app. in 1922,* Londres, 1938, p. 156-159.

183. Ver *Note sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Möhler,* en

Todos son sacerdotes por su vida espiritual en Cristo y, en el cielo, ejercerán solamente este sacerdocio, que es el del término y de la realidad.

Evidentemente, esta fórmula es algo más compleja que aquélla, tan simplificada, del reverendo Long. Los textos del siglo III, que pertenecen a una Iglesia en la que ya se ha desarrollado la teoría de los medios de gracia, precisan el sentido de los textos apostólicos, donde el interés se centra principalmente en la realidad nueva de la vocación celeste y de la gracia comunicada a todos [184]. Además, como sabemos, los textos no lo dicen todo: cualquier dato cristiano es más un dato de vida que de texto; la tradición es más una transmisión de realidades que de enunciados. Es, pues, normal que el contenido sacerdotal del cristianismo exija, si se quiere expresar toda su riqueza, una fórmula, compleja y matizada. Enardecidos por estas observaciones, temeremos menos complicar las cosas, si, después de la precedente fórmula, proponemos un cuadro sinóptico más completo, en el que quisiéramos reconocer derecho a todos los aspectos del sacerdocio cristiano: porque, a pesar de los adelantos logrados, todavía no lo hemos examinado todo.

Dentro de la perspectiva agustiniana en la que nos hemos situado y en la que creemos que se armonizan felizmente los datos de la Escritura, no podemos pararnos en una definición del sacerdocio únicamente en relación al ofrecimiento del sacrificio eucarístico. Si, una vez más, volvemos a los Evangelios, no podemos englobar en la obra propia del sacerdocio cristiano algo que brota de la caridad o de la misericordia. En efecto, por una parte, vemos que Jesús hace suyas las palabras proféticas: «Yo quiero misericordia y no sacrificio» [185]. Lo hace como lo habían hecho los profetas, no para excluir sistemáticamente todo culto exterior, sino para combatir el espíritu de observancia farisaica. Pero da la impresión de que hay algo más y que Jesús *sustituye* el culto antiguo y sus sacrificios por el ejercicio de la misericordia. El traspaso que anuncia del templo y del sistema cultual judaico tiene lugar, no sólo por la aparición de un sacrificio, de un culto y de un templo, sino también por la promulgación de una nueva ley, la del *ágape*. Episodios como el de las espigas recogidas en sábado [186] son muy significativos a este respecto, y la teología que contienen es verdaderamente profunda. Esta im-

Rev. Sc. ph. théol. 27 (1938), p. 205-212; *Vraie et fausse Réforme*, tercera parte; *supra*, c. 2, p. 64 y *infra*, p. 296 s.

184. V. *supra*, p. 192 s.; cfr. W. MANSON: *Grace in the New Testament* (en *The Doctrine of Grace*, ed. por W. T. WHITLEY, Londres, 1932, p. 60); el Nuevo Testamento se interesa por la gracia, no por los medios de la gracia; por el acto de Dios, no por las realidades que son los medios de la vida espiritual.

185. *Oseas*, 6, 6, cfr. Mt. 9; 12, 7.

186. Sobre todo en la narración de *Mt.* 12, 1-8; cfr. *Mc.* 2, 23-28; *Lc.* 6, 1-5.

presión queda corroborada al llegar el momento decisivo de establecer el sacerdocio apostólico, a saber, en la Cena.

Los tres sinópticos y San Pablo narran la institución de la eucaristía; en cambio, San Juan la omite. No es que desconociese la eucaristía, puesto que él mismo nos cuenta — y esta vez precisamente él solo — el discurso de Cafarnaúm acerca del pan de vida (cfr. *Jn.* 6, 48-58): Sabemos, además, que Juan intentó de ordinario dar el sentido profundo de las narraciones que les suministraban los demás evangelistas. Ahora bien, en el pasaje de la Cena en el que los Sinópticos colocan el texto de la institución, la cuarta columna de nuestros evangelios, la de San Juan, no se halla completamente en blanco: presenta otro texto, que solamente ella narra, el lavatorio de los pies. ¿No es, acaso, que quiere San Juan darnos el sentido profundo de la eucaristía y añadir nueva luz acerca de la institución del sacerdocio apostólico? Al «haced esto en memoria mía» de la institución, responde el «como yo lo he hecho, hacedlo también vosotros» del lavado de los pies (*Jn.* 13, 15). ¿Acaso la sublime liturgia del Cenáculo no sigue la ley ordinaria de tantos actos litúrgicos (cfr. *supra*, p. 160) según la cual la significación de lo que se realiza en un acto sencillo es explicada, en cuanto a su sentido y su contenido, en muchas expresiones? ¿No será que el contenido del sacerdocio se halla explicado por dos actos complementarios, el de una celebración sacramental de la alianza en la sangre de Cristo y el de un ministerio o servicio de amor: una inmolación del cuerpo carnal de Cristo y una inmolación de su cuerpo místico?

Se plantea de nuevo la cuestión cuando vemos que San Pablo, que no había sido enviado a bautizar, sino a predicar el Evangelio (*I Cor.* 1, 17), emplea el vocabulario sacerdotal y sacrificial hablando, bien de su ministerio, bien de la colecta de caridad para todos los santos de Jerusalén.

Que yo sea el liturgo de Jesucristo para los gentiles, ministro (sacerdotal) del Evangelio de Dios, a fin de que la ofrenda (sacrificial) de los gentiles llegue a ser agradable, santificada en el Espíritu Santo (*Rom.* 15, 16).

Si yo debo ser derramado en libación para (y con) el sacrificio y la liturgia de vuestra fe... (*Flp.* 2, 17).

En cuanto a la apariencia de valor «litúrgico» de la colecta, cfr. *Rom.* 15, 27; *II Cor.* 8, 4; 9, 12 [187].

187. STRATHMAANN, en el artículo λειτουργέω del Wöterb, de KITTEL (IV, 232), cree que la palabra no tiene apenas otro significado que el de servicio público, en estos textos, salvo en *Flp.* 2, 17, a causa de la proximidad de θυσία, L. CERFAUX (*La Théol. de l'Église suivant S. Paul*, París, 1942, p. 107 s.) indica las razones de acentuar más el carácter religioso, léase cultual, de la expresión. Sin embargo, la palabra λειτουργία que en el N. T. significa servicio de Dios, no encontrará su pleno significado eucarístico si no es en los Padres apostólicos; cfr. A. ROMEO: *Il termine Λειτουργία nella grecità biblica*, en *Miscellanea liturg. in hon.* L. C. Mohlberg, Rom, t. II, 1949

No sería muy difícil descubrir el uso de un vocabulario análogo en la tradición patrística, a propósito de actos de ministerio distintos de los propiamente sacramentales [188]. Después de todo, la liturgia eucarística implica a la vez el ministerio sacerdotal del Evangelio entre el pueblo fiel y la celebración sacramental de sacrificio de Jesús: doble aspecto del ministerio jerárquico para el que se es consagrado por el sacerdocio («fides et fidei sacramenta...»).

No es éste el lugar de esbozar la teología del ministerio. En cambio, entra en nuestro propósito observar cómo el límite señalado aquí, consistente en incluir dentro de la noción de sacerdocio el ministerio de la misericordia espiritual, en cuanto es una inmolación de los hombres unida a la (sacramental) de Jesucristo, responde a las dos grandes fuentes, a los dos grandes objetos del sacrificio en la economía cristiana: Cristo y los fieles, el Hijo del Hombre y los hombres.

Sabemos que el término de la voluntad de Dios y de toda la economía de la salvación consiste en atraer a Sí a los hombres hechos a su

p. 467-519. La ἱερουργοῦντα de Rom. 15, 16, que es un *hapax*, comparado con la προσφορὰ ... εὐπρόσδεκτος soporta más indiscutiblemente el sentido fuerte de servicio sacerdotal, que le reconoce el protestante H. ASTING: *Die Verkundigung des Wortes...* Stuttgart, 1939, 354. Cfr. San Juan Crisóstomo, citado en la nota siguiente, y A. ROMEO: *art. cit.* p. 507, n. 169.

188. No he hecho una búsqueda sistemática, como merecía hacerse. He aquí solamente algunas referencias:

Clemente y Orígenes «espiritualizan» el pan de vida de *Juan, VI,* interpretándolo únicamente como el pan de la palabra (cfr. *Pedag.* I, 6, 46-47; ORÍGENES: *Comm. in Joan,* 6, 43; 10, 17; 20, 41-43); con frecuencia interpretan también la eucaristía en este sentido: el cuerpo del Señor es su doctrina (cfr. CLEMENTE *ibid* y ORÍGENES: *In Num.* hom. 17, 9; P. G. 12, 701, y cfr. *Dick Théol. Cath.* t. 11, col. 1559). Antes de Clemente, Ignacio de Antioquía había escrito: «La fe que es la carne del Señor; y la caridad que es la sangre de Jesucristo» (*Trall.*, 8, 1). Hay, pues, una línea de pensamiento que relaciona la fe, la esperanza y la caridad con la eucaristía.

Hemos citado ya a SAN JUAN CRISÓSTOMO llamando al ministerio de la palabra «el más grande, el más augusto, el más excelente de los sacrificios»: *Sermo cum presbyter factus fuerit* (P. G. 48, 694). El mismo Crisóstomo observa, a propósito de *Rom.* 15, 16: «Pablo cambia de expresiones; no habla solamente de culto, como hacía al principio (λατρεύω 1, 9) sino de liturgia y de *hierurgia.* Porque en esto consiste mi sacerdocio, en anunciar y predicar: éste es el sacrificio que yo ofrezco.» Cfr. también SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA explicando *Heb.* 2, 1-2, *De recta fide ad reginas,* 165 (P. G. 76, 1396 C-1397 A). SAN GREGORIO dice que ningún sacrificio es tan agradable a Dios como el celo de las almas (*In Ezech.* lib. 1, hom. 12: P. L. 76, 932), dato que hace suyo SANTO TOMÁS: *Suma Teol.* I-II, q. 182, a. 2, ad 3. Por otra parte, son numerosos los textos que hacen de la *doctrina* un acto sacerdotal.

Merece la pena todavía otra serie de consideración y búsqueda: la de los textos medievales que dan a la palabra una especie de primacía práctica sobre el sacramento; por ejemplo HUMBERTO DE ROMANS, citado *infra,* cap. 6, n. 156; Juan ECK (y ya San Bernardino de Siena) dicen que si en un país se dice la Misa durante treinta años sin predicar y, en otro, se predica durante treinta años sin decir la Misa, el pueblo sería más cristiano en el país donde se habría predicado (cfr. E. ISERLOH: *Die Eucharistie in der Darstellung des J. Eck...,* Munster, p. 286 s.).

imagen, y esto «recapitulándolos» en su Hijo encarnado para lograr hacer con Él un solo cuerpo, un solo retorno, un solo ser de vida filial, de comunión, de gloria y de herencia. Sabemos que todo esto ha sido realizado de verdad, aunque sólo virtualmente y de forma que los hombres deben también efectuarlo en ellos mismos, a través del espacio y el tiempo, aportando mediante su libre colaboración lo que en ellos hay del Primer Adán. De este modo, la plenitud de la Ω en la obra de la gracia ha de provenir de Cristo y de los hombres, conforme a lo explicado antes y en otras partes [189]. Se comprende así que el sacerdocio apostólico, instituido el Jueves Santo, sea al mismo tiempo una inmolación única y doble. Única por su fin, tiene por objeto dos sacrificios que no se distinguen adecuadamente, puesto que no pueden concebirse en su verdadera naturaleza el uno sin el otro; el de Cristo abarca en cierta manera el de los hombres [190], y el de los hombres no tiene sentido más que como miembro del cuerpo de Cristo: miembros que se unen y se integran a su cabeza, en un cuerpo en el que la cabeza alcanza la plenitud (*adimpleo ea quae desunt: Col.* 1, 24 y cfr. *infra* n. 189). Destinado a celebrar el sacramento de la Pascua del Señor, todo cristiano-sacerdote, cada uno según su condición sacerdotal en el cuerpo, está destinado igualmente a procurar la verdad de este sacramento, la plenitud de la pascua. No se puede definir el sacerdocio cristiano — nos referimos aquí al sacerdocio sacramental, al que celebra el culto *de Cristo* — sin una referencia al sacrificio de los fieles, es decir, a todo lo que ellos hacen por unirse conjuntamente en Dios en santa comunión. Los textos antiguos unen, de una manera que nosotros tememos hacer hoy, y sobre todo poner en claro, el hecho de la unidad de los fieles en un solo cuerpo y la celebración eucarística [191]. San Agustín es clarísimo sobre el particular: para él, como para la Sagrada Escritura, el sacrificio tiene como contenido el ejercicio de la misericordia

189. Cfr. *supra,* fin del cap. 3, incluso en este cap. 4, p. 185; *Chrétiens désunis,* cap. 3; art. *Catholicité* en *Catholicisme* (París, Letouzey).

190. ¿Cómo precisar más esta cierta manera? Sería necesario poder sobreponer y fundir en uno de los diferentes aspectos de la cuestión, ninguno de los cuales es completamente adecuado. Se hablará de presencia virtual, de causalidad ejemplar, final y eficiente. Cristo es todo lo que tienen sus miembros, en el orden de una causa trascendente. Santo Tomás recurre gustoso a la comparación, que es propia, de las relaciones que una causa universal tiene con las causas particulares en un orden determinado: el caso de un maestro que suscita un conocimiento en el espíritu de sus discípulos, pero de tal manera que éstos no conocerían nunca, por más que se esforzaran, si no fuera conociendo y participando su saber...

191. Son conocidos los textos famosos de las plegarias eucarísticas de la Didaché IX, sobre el cáliz («Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa viña de David, tu siervo») y sobre el pan («Que así como este pan partido, antes diseminado sobre las montañas, ha sido recogido para llegar a ser uno solo, tu Iglesia sea reunida de las extremidades de la tierra en tu reino»).

fraterna por la que queremos y logramos que toda miseria quede evitada por el retorno y la comunión de todo y de todos en Dios; también para él, la eucaristía es el sacramento y el sacrificio de Cristo y de su cuerpo a un mismo tiempo; la Iglesia ofrece su propio sacrificio ofreciendo el de Cristo, llegando a ser ambos uno solo, bajo un único símbolo sacramental [192]. El sacerdocio ministerial no celebra litúrgicamente el sacrificio de Cristo sino realizando el de la iglesia. Esto no implica necesariamente ni el ejercicio *efectivo* de una cura pastoral, ni siquiera la participación *efectiva* por parte de la comunidad en la celebración eucarística (validez y legitimidad de las misas que llamamos «privadas»): basta — y de ordinario es necesario en la disciplina actualmente en vigor, cfr. *infra* n. 356 — que la Iglesia se halle representada *por otro* además del celebrante jerárquico, es decir, por su ayudante. Cuando menos, el acto propio del sacerdocio ministerial aparece implicando una referencia al sacrificio de los fieles, al servicio litúrgico de la comunidad eclesial.

Esto aparece todavía con más claridad si se estudian las instituciones de la Iglesia antigua en la edad clásica de la época patrística. No había normalmente ordenaciones sin título de servicio o de ministerio: las excepciones, que bastan para refutar la aserción de Sohm, según el cual la ordenación se identificaba con la designación de un cargo [193], son raras. La ordenación transmitía los poderes de doctor y de pastor, además del sacerdocio; el celebrante era el presidente de la asamblea eclesiástica, y en numerosos documentos antiguos no se le nombra de otra manera... [194]. Luego, a menudo bastante tardíamente (fin siglos XII-XIII), se introdujeron ciertas distinciones con las ventajas e inconvenientes de toda distinción. En todo caso el Derecho actual conserva aún, más de un testimonio del significado antiguo del sacerdocio [195], y la teología de los poderes jerárquicos ve siempre en éste el funda-

192. Cfr. DE LUBAC: *o. c.*, p. 79; KRIEGER: *o. c.* La idea, en el fondo tan bíblica, se encuentra indicada ya en San Ireneo y San Cipriano (cfr. MERSCH: *Le Corps myst. du Christ. Et. de Théolg. histor.* 2 ed., t. II, 1936, p. 25-26). La encíclica *Mediator Dei* ha hecho suya esta doctrina (ed. ROGUET, n. 98) en una redacción que se honra de citar a San Belarmino al lado de San Agustín. El P. MERSCH la ha recogido también por su cuenta: *Morale et Corps mystique*, París-Bruselas, 1937, p. 150 s.; *Theologie du Corps mystique*, 1944, t. II, p. 315 s.

193. Cfr. V. FUCHS: *Der Ordinationstitel von seines Entstehung bis auf Innozenz* III. Bonn, 1930.

194. Por ejemplo, JUSTINO: *Apol.* I, 65; TERTULIANO: *De corona*, 3; cfr. *Apol.* 39.

195. Cfr., entre otros, el canon 948: «Ordo Christi institutione clericos a laicis distinguit ad fidelium regimen et cultus divini ministerium.» Es verdad que el sentido canónico de la palabra *Ordo* no se refiere necesariamente al sacramento del orden.

mento de los otros poderes, lo que en verdad constituye la jerarquía y le da unidad [196].

A pesar de algunos cambios de perspectiva que no pueden negarse, en particular una preponderancia de la dignidad o cualificación personal del sacerdote jerárquico sobre su función a realizar en una comunidad eclesial, la escolástica evolucionada del siglo XIII conserva, en su construcción teológica del sacerdocio, elementos importantes en el sentido que nosotros subrayamos. Atribuye a cada orden un acto sobre el «cuerpo místico», y un acto sobre el «cuerpo verdadero» (sacramental) de Cristo: el primero siempre en dependencia del segundo [197]. Algunos, compartiendo la idea de la sacramentalidad de las «órdenes menores», pensaron justificarla suficientemente atribuyendo a dichas órdenes una actividad en orden al cuerpo místico sin acción respecto a la eucaristía [198]. Pero al definir el sacerdocio de los presbíteros como una cierta *potestas*, la teología clásica incluía el poder de las llaves, que es evidentemente relativo a los fieles [199].

Por estas razones, a las que podríamos añadir otras de menor importancia, creemos que se debe superar, en una definición adecuada del sacerdocio cristiano, la referencia exclusiva al poder de consagrar la eucaristía. Algunos han propuesto resueltamente su opinión teológica en este sentido: veremos cómo, confrontando su ensayo con el nuestro. Pero no sería inútil, antes de hacerlo, resumir en un cuadro sinóptico las afirmaciones esbozadas en las páginas que preceden.

En cuanto a lo dicho anteriormente sobre la extensión del sacerdocio apostólico al ofrecimiento de los hombres con Cristo (y, antes, a conducirlos y prepararlos para esta ofrenda), recordaremos aquí el modo como el canónigo E. Masure y algunos otros teólogos han abordado recientemente el problema del sacerdocio jerárquico) [200].

196. Ver, por ejemplo, J. FUCHS: *Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt*, en *Scholastik*, 16 (1941), p. 496-520; Ch. JOURNET: *L'Église du Verbe incarné*, t. I: *La Hierarchie apostolique*, París, 1942. La construcción de Brinktrime que lo hace derivar todo de la jurisdicción me parece muy discutible.

197. Cfr., por ejemplo, SANTO TOMÁS: *III Sent.* d. 25, q. 1, a. 2, ad 10; *IV Sent.* d. 18, q. 1, a. 1, q. 2, ad 1; *C. Gent.* IV, 74; *De perf. vitae spir.* c. 21 y 24. Cfr. GRABMANN: *Die Lahre des hl. Thomas v. A. von der Kirche als Gotteswerk...* Ratisbona, 1903, p. 292.

198. ALBERTO MAGNO: *IV sent.* d. 24, a 5 (BORGNET, XXX, 36); SAN BUENAVENTURA: *IV Sent.* d. 24, p. 2, a. 2, q. 4; ANIBALDO DE ANIBALDIS: *IV Sent.* d. 26, a. 2 (entre las *opera S. Thomae Aq.*; ed. VIVES, XXX, 710); etc. Igual observación que *supra*, n. acerca del sentido de la palabra *ordo*: lo cual no quita nada a nuestro razonamiento, ya que para estos autores es este *ordo* el orden sacramental.

199. Cfr. SANTO TOMÁS: *IV Sent.* d. 18, q. 1, q.ª 2, ad 1. Puede consultarse también a M. D. KOSTER: *Ekklesiologie im Werden*. Paderborn, 1940, p. 78-79.

200. E. MASURE: *Prêtres diocésains*, Lille, 1947 (anticipado en *De l'éminente dignité du sacerdoce diocésain*, París, 1938 y en diversos artículos); P. GLORIEUX:

Desde el punto de vista real, estos autores parten de un problema concreto que es esencialmente de carácter espiritual y pastoral, a saber, el del contenido espiritual de la vida de los sacerdotes cuando cooperan directamente con los obispos en el ministerio de las parroquias; desde el punto de vista técnico y teológico, juegan con las ideas siguientes: el sacerdocio, que es una ciudad permanente, sobrepuja la ofrenda del sacrificio eucarístico, que es un acto (*Masure*, p. 27); en realidad, el sacerdocio ministerial es una participación en el sacerdocio de los Apóstoles, prolongación a su vez del de Cristo. Ahora bien, Cristo fue sacerdote anteriormente a su sacrificio anticipado sacramentalmente la tarde del jueves: en este momento no hizo más que actuarse y manifestarse. Cristo, que era sacerdote en cuanto mediador de salvación, había iniciado a lo largo de su ministerio a los Doce en su sacerdocio, es decir, en su función mediadora que es, respecto de Dios, una religión de amor y de adoración y, respecto de los hombres, un apostolado y un ministerio de salvación. En el Cenáculo instituye solamente el signo sacramental y eficaz, de orden ritual, de un sacerdocio, para cuya realidad (=el valor significado por el signo) habían sido ya iniciados los Apóstoles. El sacerdocio de Cristo fue comunicado de verdad a los Apóstoles por el derecho que Jesús les otorga en el Cenáculo de consagrar la Eucaristía. Pero, tanto en ellos como en Cristo, el sacerdocio se extiende más allá de este poder, ya que éste es sólo el signo de las realidades que contiene y que, sin embargo, le desbordan [201]. Implica la celebración litúrgica del sacrificio de la cruz, mas esto es sólo el signo ritual de todo lo que ejerce en la función sacerdotal de mediación: amor y adoración hacia Dios, amor apostólico y ministerio de salvación hacia los hombres. Este sacerdocio participado de Cristo en la Iglesia es propiamente el de los apóstoles como tales, perpetuado en los obispos. El sacerdote, o sea el obispo, es el continuador de la función apostólica hallando en el desempeño de su cargo alimento para la santidad; en esta unión con Él y colaborando a Su apostolado, es donde los simples sacerdotes deben buscar la santificación y la idea de su sacerdocio.

Esta posición ha despertado críticas, tanto desde el punto de vista de la teología escolástica (tomista), que define el sacerdocio únicamente por la competencia de la ofrenda eucarística sacramental, como desde el punto de vista de una concepción demasiado negativa del religioso frente al sacerdote [202]. No insistiremos más sobre esto, pero quisiéramos señalar en qué estamos o no de acuerdo con el canónigo Masure.

Nuestro acuerdo estribaría en buscar una definición del sacerdocio sacramental que no quede limitada a la consideración del poder de consagrar los

Dans le prêtre unique, París, s. d. (1938) p. 95. Aunque el opúsculo de N. ROCHOLL (*Vom Laienpriestertum*, Paderborn, 1940) esté orientado hacia el problema del sacerdocio de los fieles (cfr. *infra*, n. 282), se lo puede acercar a estas obras en atención a su preocupación por fundar el sacerdocio de Cristo en su amor redentor.

201. Fórmulas de las p. 52-53. En la pág. 56, este gesto eucarístico es presentado «como la conclusión y el signo eficaz de una realidad prefigurada durante largo tiempo en el alma de los apóstoles, algo así como el bautismo de los catecúmenos adultos no hacía más que fijar y regularizar una vida de gracia y de fe que había sido ya otorgada invisiblemente a los neófitos en el curso de su larga preparación.

202. Estudios críticos de *Éminente dignité...*: *Bulletin thomiste*, 1939, p. 641-645 (J. A. ROBILLIARD); *Revue thomiste*, 1946, p. 169-182. M. J. NICOLAS; — de *Prêtres diocésains*: A. M. HENRY, en *Vie Spirit. Suppl.*, 15 agosto, 1948, p. 154-182;

dones litúrgicos, de «conficere sacramentum». Y esto, atendiendo a los datos del Nuevo Testamento (cfr. *supra*) y a la realidad perseguida por la función sacerdotal. El sacerdocio de Cristo, en el que participan los sacerdotes, se refiere a la cruz como a su acto terreno decisivo, pero engloba también, como acto definitivo, la realidad, contenida en esta oblación, de la entrada de los hombres en el *Sancta sanctorum*. No se puede definir un poder por la obtención efectiva de su fruto, y menos un derecho por su eficacia, o una legitimidad por el éxito: el sacramento es válido independientemente de los resultados; no hay por qué incluir en la definición del sacerdocio la realidad espiritual que persigue. Pero sí debe incluir los poderes o las competencias, la función o la misión, que le hacen perseguir dicha realidad. La *vita in Christo* real de los hombres no está incluida en la definición del sacerdocio como no lo está su conversión en la de la apologética; sin embargo, el sacerdocio no puede ser ajeno a la realidad pretendida por el sacramento, como la apologética no puede desentenderse de construir un cuerpo de argumentos aptos de suyo para convertir. El sacramento no es una «cosa» que existe en sí y para sí; es distinto de las «cosas del mundo físico natural, no sólo porque responde a una categoría particular de entidad (simbólico-real), sino también porque compromete una realidad superior a sí mismo. El poder de consagrar los dones eucarísticos sería una participación de la potestad regia de Cristo, más que de su sacerdocio, si sólo fuera un poder de transubstanciar el pan y el vino; únicamente será participación del sacerdocio si es el memorial activo de la ofrenda por la que Jesús nos ha englobado en su obediencia y hecho con Él ofrenda al Padre. Por eso, sin duda, Santo Tomás y la tradición teológica no separan nunca de lo que ellos llaman acto sacramental sobre «el cuerpo verdadero» de Cristo el acto sobre el «cuerpo místico»: acto de preparación de los fieles para ser ofrecidos con Cristo, para participar de su «tránsito» (cfr. *supra* n. 197-199). Tanto teológica como históricamente, las diferentes competencias jerárquicas parecen como derivando del poder sacerdotal de celebrar los sacramentos y, de modo concreto, la Eucaristía; la comunión eclesiástica es una extensión y como una realización o aplicación concreta de la comunión sacramental [203]. No se puede definir el sacerdocio en orden a éste

B. PIAULT: *Le sacrament de l'Ordre*, en *Nouv. Rev. Théol.* 71 (dic. 1949) p. 1030-1044 Cfr. también F. CAVALLERA: *Florilège sur le clergue régulier et la vie religieuse*, en *Rev. Asc. et Myst.* 23 (1947) p. 307-319.

203. Históricamente, esto es lo que hay de verdadero en la tesis de Sohm y de su escuela, según la cual el derecho de magisterio y de jurisdicción deriva de la competencia sacerdotal de los sacramentos. Cfr. R. SOHM: *Kirchenrecht*, Leipzig, 2 vol. 1892 y 1923; *Das altkirlichen und das Kirchen Dekret Gratians*, en *Festschrift f. A. Wach*, Leipzig, 1918; V. MAURER: *Bekenntnis und Sakrament...* Berlín, 1936. Un estudio como el del P. H. KELLER: *Liturgie und Kirchenrecht, Zur Klarung und Vertiefung des Begriffes Liturgie* (*Scholastik*, 17, 1942, p. 342-384) muestra bien lo que desde el punto de vista del derecho canónico actual hay de válido en esta tesis. Teológicamente se demuestra que sólo hay *una* jerarquía, y que su fundamento es el poder sacerdotal: cfr. Ch. JOURNET: *L'Église du Verbe incarné*, t. I, p. 34, 601 s. y Tablas; J. FUCHS: *Weihsakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt* (*Scholastik*, 16, 1941, p. 496-526).

Para la naturaleza de la comunión eclesial y su aproximación a la «comunión» sacramental, a falta de un estudio satisfactorio sobre el particular, al menos según mi conocimiento (cfr. no obstante W. Maurer), permítaseme remitir al Cuaderno II de *Essais sur la Communion catholique* («Elementos y condiciones de la Comunión católica») en preparación (lejana)...

ORDEN SACRAMENTAL:

papa → servicios generales de la Iglesia
obispos → párrocos y coadjutores
} sobre la base de

laicos mandados ... } sobre la base de

I Pe. 2, 4-5 ; 2, 9-10.

ORDEN DE LA IGLESIA COMO «SACRAMENTUM» en sentido amplio

Permanecen como gloria y como elementos de configuración a Cristo

Permanecen como fruto del mérito y como aureola

ORDEN DE LA IGLESIA COMO «RES»

Id. y sacerdocio de alabanza (*Ap.* 1, 5-6 ; 5, 9-10 ; 20, 6 ; *Heb.*)

separando y excluyendo de su competencia los actos por los que puede constituirse una comunidad de comulgantes, en la que únicamente encuentra el sacramento, hablando sacramentalmente, su «realidad».

Límites de este acuerdo. Una cosa es, habiendo definido el sacerdocio sacramental como ofrenda del sacrificio de Cristo, incluir en la definición todo lo que comprende, y otra cosa es dar una descripción de los actos del ministerio apostólico como si fuera la definición del sacerdocio. Nosotros definimos éste por su objeto, el sacrificio, y damos a este objeto toda su extensión. M. Masure, procediendo de una manera más descriptiva y queriendo responder a un problema particular que quizá no sitúa en su verdadero terreno, parece presentar, como definición *del sacerdocio*, lo que constituye concretamente la actividad *de los sacerdotes* y, con más precisión, de los sacerdotes comprometidos en el cuidado de las almas bajo la autoridad de los obispos y como asociados y «colaboradores» directos de éstos en su carga pastoral. Así, habla de una clase de sacerdocio particular y privilegiado de «los sacerdotes diocesanos», desconocido en la tradición. Él mismo, por lo demás, tiene conciencia de pasar de la función o de la actividad concreta de los pastores de almas a una definición del sacerdocio como tal [204], definición que empequeñece un poco el sacerdocio de los religiosos no encargados de las almas. Nos parece poder mantener todo lo válido — y, sin duda, esencial — de sus apreciaciones, sin entrar en la problemática particular en cuyos límites las ha elaborado.

Todo lo que precede, sintetizado y resumido en el cuadro que se ha visto, nos permite hacernos una idea de la diferencia entre el sacerdote (el obispo) y el laico, bajo el punto de vista del sacerdocio.

Y, desde el primer momento, afirmamos una verdad muy importante y que convendría no perder nunca de vista: el sacerdote (el obispo, el papa) es ante todo un laico. Debe ser bautizado, llegar a ser cristiano, ofrecer la vida como hostia espiritual, comulgar, hacer penitencia, ser bendecido, trabajar por la salvación... Sin embargo, es imposible separar en él la vida religiosa personal, que sería la de un laico, y la vida religiosa de función, que sería la de un sacerdote o la de un obispo. Las dos se unen en un único destino, en una idéntica persona. La vida religiosa, la santidad *personal* del sacerdote, son las de un sacerdote (de un obispo) lo mismo en cuanto a los deberes, como a la materia, a los auxilios y a las gracias. Algo así como la vida sensible de un hombre no es la de un animal, aunque sea sensible a título de la animalidad (de un hombre).

Si se considera el orden del «dato», es decir, de la «repetición» sa-

204. Se ve, por una parte, en el hecho de cambiar el título entre el libro de 1958 («Sacerdoce diocésain») y el de 1947 («Prêtres diocésains»); por otra, en numerosos lugares de esta segunda obra: bien que el pasaje que denunciamos esté flagrante (por ej., p. 59, 68), bien porque el mismo autor distingue el sacerdocio en sentido «pleno» — su sentido — equivalente a pastoral, y sacerdocio en sentido «restringido» (que es también sentido *propio* y *formal*) de competencia sacrificial (cfr. p. 238-240).

¿No hay aquí un cierto paralelismo con la postura adoptada inteligentemente por el canónigo Masure acerca del objeto de la apologética que también define por su finalidad apostólica?

cramental (tal como hemas explicado antes) del culto *de Cristo, in persona Christi,* los sacerdotes jerárquicos son los únicos capacitados para celebrarlo. Esto es sumamente importante, porque: 1.°, precisamente la aplicación de la pasión de Cristo y la unión a su sacrificio en el sacramento (al menos *voto*) es lo que da valor a todo lo demás [205]; 2.°, aunque el templo, el sacrificio, el sacerdocio de la Nueva y definitiva Alianza sean espirituales, Dios ha proveído de modo positivo y cuidadoso un *sacramentum* para que lleguen a su plena realización: no ha dejado que la «realidad» espiritual, que consiste en el retorno hacia Él de todos los hombres, se produzca mal que bien, sino que ha instituido *un* medio de realización visible, al que necesariamente hay que orientarse [206]. Existe una economía de salvación visible e instituida; la cual comprende no solamente a Cristo, único mediador, sino también a la Iglesia en cuanto grandioso sacramento de la obra realizada por Él para nosotros. Palabras como las de Nuestro Señor en San Marcos 16, 16, en San Lucas, 10, 16, en San Juan, 6, 53 y algunas otras, representan el equivalente real de la tan célebre fórmula «fuera de la Iglesia no hay salvación». La verdad de las cosas está en que existe una economía divinamente querida e instituida, que una la Ω a Cristo en cuanto A y a Cristo en cuanto medio; y que para que el sacrificio interior y espiritual de los hombres sea aceptado debe pasar (al menos *voto*) por el *sacramentum* cuya competencia y ministerio pertenece al sacerdocio jerárquico.

Si consideramos ahora el campo del «actuar», es decir, del apostolado, veremos en seguida que éste no es propio del sacerdote: todo cristiano puede realizarlo; incluso un laico y no sólo *ex spiritu,* por inspiración personal, sino también en cierto modo *ex officio,* por una misión de la Iglesia. ¿Qué tiene de más el sacerdote en este terreno, fuera de una especialización, de una preparación especial, de experiencias adquiridas, además de las «gracias de estado»? Tiene ante todo un *officium,* una carga y una misión apostólicas más ciertas, más precisas, más urgentes y más estrechamente ligadas a la obra de Cristo y de los Doce. Y tiene además lo que su cualidad de sacerdote jerárquico aporta en el orden mismo de la competencia apostólica. ¿Qué significa esto?

205. Verdad de enseñanza común. Cfr., por ejemplo, SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA: Nosotros no seremos consumados de otra manera más que siendo gratos a Dios Padre en las iglesias, ofreciéndonos Cristo en cuanto sacerdote...» (*De adoratione et cultu in Spiritu et veritate,* XVI; P. G. 68, 1016 A; cfr. L. BOUYER: Le mystère pascal», p. 461); para San Agustín, lo recibido de Dios es «caro sacrificii nostri corpus effectum sacerdotis nostri» (*Trinit.* IV, c. 14. n. 19; P. L. 42, 901). cfr. MERSCH, citado *supra,* n. 192.

206. Esta idea, latente en el discurso de San Pablo en Atenas (*Act.* 17, 22-31), parece haber sido familiar al cristianismo antiguo; cfr. CLEMENTE: *Cor.* 40; HIPÓLITO: *Trad. apost.* 3; *Sacramentarium Serapionis,* n. 14.

Ante todo, una competencia o unos poderes propiamente jerárquicos con los carismas consiguientes: cierta participación en la jurisdicción espiritual y en la autoridad doctrinal de los obispos. Luego, incluso en los dominios que le son relativamente comunes con los laicos, como el de la oración litúrgica o del apostolado propiamente dicho, una plusvalía de eficiencia eclesial (quiero decir de competencia y de dones para construir la Iglesia.): cosas que veremos más adelante al hablar, bien de la liturgia y del sacerdote que preside la plegaria, bien de la función apostólica de la Iglesia. Finalmente, el sacerdote puede consumar, en la celebración de los sacramentos y particularmente en la eucaristía, todos los sacrificios de los hombres que ha suscitado por medio del apostolado unido al de los laicos y para los que, como sacerdote, ha sido constituido ministro sacramental: *constituitur pro hominibus in iis quae sunt ''ad Deum* (*Heb.* 5, 1).

La historia y la experiencia nos ofrecen casos de cristiandades que han comenzado a existir sin sacerdotes —diríamos que la cosa es normal— o que han subsistido sin sacerdotes. Parece indudable que muchas Iglesias locales nacieron en la época apostólica gracias al apostolado de simples fieles; durante la época de las persecuciones, y durante toda la historia misionera de la Iglesia se debe con frecuencia a simples fieles el que la semilla del Evangelio haya sido sembrada: a esos cristianos de Antioquía hechos prisioneros por los godos hacia el 250; a un Frumencio de Edesa desterrado a Etiopía; a esos cristianos de Antioquía hechos prisioneros por los sasánidas y deportados a Persia; a una Santa Nina, apóstol de Georgia en el siglo IV... [207]. ¿No fueron unos sencillos libros, traídos de China, los que, sin misioneros, introdujeron la fe en Corea? En cuanto a los casos de comunidades que han subsistido sin sacerdotes, son relativamente numerosos: campos de concentración o de kommandos; la historia sobre todo de los acadianos de Amé-

207. Para Frumencio de Edesa, cfr. SÓCRATES: *Hist. Eccl.* 1, 19; RUFINO: *Hist. Eccl.* 1. 9. En cuanto a la entrada del Evangelio en Persia, cfr. los estudios de E. SACHAU (1916) y H. DIEKMANN (1920, sobre *Antioquía*) citados por J. WILL: *Die Katholische Aktion*, Munich, 1932, p. 78, que cita además otros testimonios. En cuanto a Santa Nina, cfr. SÓCRATES, 1, 20; RUFINO, 1, 10; TEODORETO: *Hist. Eccl.* I, 23, 3. En cuanto a Corea, cfr. J. FRANÇOIS: *L'Église de Corée*, en *Eglise vivante*, 2 (1950) p. 313, 318. Cfr. también G. BARDY: *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (*Théologie*, 15), París, 1949, p. 265 y la encíclica *Evangel.. praecones*, del 21 junio 1951 (*Acta Ap. Sedis*, 1951, p. 510 s.).

Obsérvese en estos diferentes hechos un rasgo que parece ser, providencialmente, una especie de ley del apostolado cristiano: cuando son dispersados por la persecución es cuando los fieles introducen el Evangelio en regiones en las que no había penetrado. La primera misión cristiana fuera de Jerusalén fue provocada por la primera persecución y la primera dispersión: *Act.* 8, 4; cfr. en cuanto a Israel, *Tobías*, 13, 4.

rica del Norte [208], o de las trescientas familias guaraníes que, después de la expulsión de los Jesuítas y la instauración de la dominación española o portuguesa, habían emigrado más allá de Iguazu y que unos buscadores de *yerbales* descubrieron en 1851, ochenta y tres años después de los acontecimientos, «continuando con toda exactitud las prácticas religiosas que habían aprendido en las Misiones, como el bautismo, el matrimonio, las oraciones de la mañana y de la noche, la celebración del domingo» [209]. La historia de los staroveres o viejos creyentes de Rusia que subsistieron varios siglos sin obispos ni sacerdotes observando una vida personal y comunitaria de una pureza excepcional. Historia, en fin, y sobre todo, de los cristianos japoneses que subsistieron y mantuvieron ciertas comunidades de fieles desde 1660 aproximadamente, en que el sacerdocio cristiano fue totalmente destruido en el Japón, hasta el viernes 17 de marzo de 1865, día en que el P. Petitjean, con el corazón trastornado, descubrió a sus descendientes en Nagasaki [210]. Pero ¿es que acaso no se repite esta historia en nuestros días, en muchas cristiandades más allá del «telón de acero» y particularmente en China, desde donde nos llegan, para gloria del laicado cristiano, tantos testimonios sorprendentes? [211].

Estos casos no son sólo emocionantes; tienen máximo interés para la teología, y sitúan en su verdadera luz la cuestión de la diferencia entre el apostolado de cristianos laicos y el apostolado sacerdotal o, mejor todavía, episcopal. Los laicos pueden ser misioneros: es importante afirmar esto y deducir consecuencias del hecho de que, donde ellos aportan la fe y la atestiguan, la Iglesia está ya en cierta manera constituida y actúa: existe de este modo un testimonio, un signo de la Iglesia frente al mundo, un germen de la palabra de Dios y, por tanto, de fe. ¿No podríamos comparar esta formación de una comunidad, que la palabra y los sacramentos sacerdotales deberán completar y confirmar, con la primera fundación por parte de Juan Bautista o sus discípulos (cfr. *Act.* 19, 1-7; cfr. 8, 15-17) de una comunidad mesiánica que poseía la fe, el bautismo de agua y de penitencia, pero que necesitaba todavía los dones del ministerio jerárquico? ¿No fue también papel de precursor el de las santas mujeres ante los Apóstoles en la mañana de Pascua? Volviendo a nuestras categorías del capítulo segundo diríamos

208. Cfr. Th. MAYNARD: *Histoire du catholicisme américain.* Trad. fr., París, 1948, p. 74.

209. M. DE MOUSSY: *Description géogr. et statis. de la Confédér. argentine*, t. III, p. 691; citado por C LUGON: *La République communiste chrétienne des Guaranis*, París, 1949, p. 263.

210. Cfr. MARNAS: *La religion de Jésus ressuscitée au Japon*, Paris, 1897, t. I, p. 487. En cuanto a Francia, cfr. *infra*, n. 286.

211. Cfr. entre otros, *En Chine communiste. Promotion du laicat chrétien*, en *Vie Intell.*, oct. 1951, p. 131-148. y nov. 144-168.

que, supuesta la anterioridad absoluta del apostolado de los Doce y una dependencia del mismo, los laicos pueden mantener e incluso comenzar a formar comunidades de fieles; pueden convertir o conservar fieles a individuos que formarán una congregación de fieles y que, por tanto, serán de alguna manera Iglesia; realizarán, en cierto sentido, la parte protestante de la Iglesia [212]... Pero la Iglesia es otra cosa y mucho más que la simple congregación de hombres que se adhieren al Evangelio. Es el *sacramentum,* querido e instituido por Dios, de una realidad plenaria de comunión en Cristo. Este *sacramentum* implica los sacramentos, sobre todo el del sacrificio de Cristo, el sacerdocio y el poder de perpetuarlo, una participación del carisma apostólico de magisterio, etc. El fin del apostolado no es la simple adhesión de individuos al mensaje del Evangelio; es poner al creyente en contacto con la presencia y la acción de Dios tal como la realiza por medio de la Encarnación: más allá del bautismo de penitencia, un bautismo de agua y de Espíritu, una eucaristía, una imposición de manos... Un laico no puede acabar la obra que, por encima del apostolado estrictamente dicho, consiste en implantar la institución eclesial, el *sacramentum* completo de la Iglesia [213].

En las páginas precedentes hemos hablado, ora del sacerdocio jerárquico, ora del sacerdocio sacramental o ministerial (o de los ministros), ora del sacerdocio de los fieles o bautismal. Hemos empleado todavía otras expresiones, según el contexto inmediato. Al hacerlo, hemos seguido la tradición teológica que usa estas diferentes expresiones e incluso otras. Como epílogo de esta larga sección acerca de la función sacerdotal en la economía cristiana, y antes de abordar un análisis más concreto y más descriptivo de la participación de los laicos en la función sacerdotal de la Iglesia, quisiéramos precisar el vocabulario, no precisamente

212. Cfr. *supra, p.* 58 y sobre todo la 3.ª parte de *Vraie et fausse Réforme.* En perfecta coherencia y correspondencia con lo que se expone ahí, los misionólogos demuestran que los protestantes conciben la misión en orden a convertir individuos que, agrupándose, harán la Iglesia; los católicos, en cambio, la conciben como agregándolos a la Iglesia que está ya presente desde el momento en que el ministerio sacerdotal la hace por la predicación y los sacramentos. Cfr. PERBAL: *Premières leçons de théologie missionnaire.* París, 1937, p. 113 s. Añadimos que los protestantes, como consecuencia de su nuevo descubrimiento del misterio de la Iglesia, se aproximan a veces hoy a la concepción católica, como puede verse, por ejemplo, en las crónicas de la Conferencia de Amsterdam (1948) : O. WYON : *Témoignages du renouveau dans la vie de l'Église,* en *Désordre de l'homme et dessein de Dieu.* I. *L'Église universelle dans le dessein de Dieu.* Neuchâtel-París, 1949, p. 160; P. D. DEVANANDAN : *Le Mouvement oecuménique et les jeunes Églises,* íd., op. p. 217 s.

213. Acerca de la definición de *misión* (en el sentido misionológico de la palabra) en estos términos, cfr. referencias en mi contribución a la *Hist. illustrée de l'Eglise,* t. II, p. 360-361 (Ginebra, 1948). Añádase I. PAULON: *Plantatio Ecclesiae, Il fine specifico delle missioni.* Roma, 1948, y, muy reciente todavía, Pío XII, encíclica *Evangenlii Praecones* del 21 junio 1951.

eliminando todas las expresiones menos una, puesto que ninguna reúne las ventajas de las otras y cada cual parece preferible según un aspecto u otro, sino para apreciar los méritos respectivos de cada una y las razones eventuales que se puede tener para preferir una u otra.

Hagamos en primer lugar la historia de la cuestión, trabajo que nos facilitará la antología del P. Dabin (cfr. *supra,* n. 45), dispuesta según el orden cronológico. Nos limitaremos con indicar la referencia a su obra, en la que se podrá encontrar la cita de los autores. Una primera constatación: los Padres, también los escolásticos, incluso en Oriente [214], distinguen claramente las dos formas de sacerdocio, el de los «sacerdotes» y el de los fieles; pero, incluso cuando afirman expresamente la diferencia y se esfuerzan por hacer ver la dependencia del segundo respecto al primero, lo cual es relativamente raro [215], apenas manifiestan interés en precisar y explicitar la distinción mediante un vocabulario definido. Es algo que apenas se intenta si no es a partir de la Reforma (DABIN, 206) o, todo lo más, desde Wyclif. Además, el tratado teológico *de sacerdotio* se desenvolvió muy tardíamente en la Iglesia (los primeros escarceos, en la segunda mitad del siglo XII) precediendo un poco al tratado *de Ecclesia.*

San Agustín dice una vez, a propósito de *Ap.* 20, 6 «non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui proprie jam vocantur in Ecclesia sacerdotes... [216], pero no se explica más y la expresión no fue usada más después. Correlativamente a este *proprie sacerdotes* se encuentra, en la alta Edad Media y en Santo Tomás, la designación del sacerdocio de los cristianos con un sacerdocio «místico» [217], pero la palabra es muy vaga, en el mismo Santo Tomás tiene diversos significados que no precisa. Indudablemente, las categorías que responderían mejor a una distinción precisa y de valor universal en teología serían las de sacerdocio de ministerio y sacerdocio de vida espiritual personal [218]; volveremos por nuestra cuenta.

214. Los autores orientales que menciona el P. DABIN distinguen bien el sacerdocio de los presbíteros y el de todos los fieles, pero no tienen para ello ningún vocabulario preciso (ver, por ejemplo, las *Const. Apost.*), salvo Pedro MOGHILA (p. 598). influenciado por la escolàstica occidental, que habla de sacerdocio espiritual y sacramental.

215. Observan a la vez la distinción y semejanza: SAN AGUSTÍN: (DABIN, 198 s.), SAN PRÓSPERO DE AQUITANIA (120), FLORO DE LYON (189), RUPERTO DE DEUTZ (231), ESTEBAN DE BAUGÉ y HONORIO DE AUTUN (233-234), HUGO DE SAN VÍCTOR (235-236); algo más tarde, JACQUES DE VITERBO (309), ÁLVARO PELAVO (313), TOMÁS NETTER (317), DIONISIO CARTUJANO (325 s.).

216. *Civ. Dei,* 20, 10 (P. L. 41, 676).

217. «Mystico nomine»: SAN BEDA (DABIN, 152), RÁBANO MAURO (1843). Para Santo Tomás, cfr. *IV Sent.* d. 13, q. 1, a. 1. q.ª 1, ad 1.

218. Por ejemplo, HUGO DE SAN VÍCTOR: «non ministerio sed dignitate sanctitatis» (DABIN, 236); SANTO TOMÁS habla por una parte, de «ministerialiter» (III, q. 26, a. 1, c. y ad 1); y por otra, de ««spirituale sacerdotium» del «laicus justus» unido a Cristo «unione spirituali» (III, q. 82, a. 1, ad 2). En las *Sentencias* (IV, d. 24, q. 1, a. 1, q.ª 3, ad 1), tomando una expresión de ALBERTO MAGNO (IV, d. 24, a. 32; BORGNET, 30, 74). Tomás había distinguido el sacerdote «secundum nominis significationem» y el laico que puede llamarse sacerdote por una aplicación o trasposición del nombre, «secundum nominis interpretationem». Es necesario observar que se trata aquí de verificar la exactitud del título de *sacerdos* en función de las eti-

En los teólogos curiales de principios del siglo XIV encontramos la distinción de sacerdocio *propio* (no en el sentido del *propio* de San Agustín, sino en el sentido de «privado») y sacerdocio común (=público) [219]. Sin embargo, fue al tener que responder a las negaciones de Wyclif y después a los reformadores protestantes, cuando los teólogos católicos trataron de elaborar una fórmula satisfactoria de la distinción.

Tomás Netter, cuyo esfuerzo de precisión es tan a menudo interesante, no hizo más que prolongar la idea de los curiales, la división entre el sacerdocio puramente personal y privado, que ofrece a Dios el sacrificio de toda la vida, y el sacerdocio como oficio público que comunica las cosas santas a los demás (DABIN, 317). Dentro de esta misma línea, un adversario franciscano de Lutero, Gaspar Schatzgeyer, logró formular, tal vez el primero (1522), una distinción que será la más corriente en la época del concilio de Trento retenida por el *Catechismus ad Parochos* de 1566, una distinción entre el culto interior y que cada cual ofrece en el templo de su alma y al cual responde un sacerdocio interior o interno, y el culto exterior que se ejerce en los templos materiales y al cual corresponde un sacerdocio exterior o «eclesiástico» (es decir, de la Iglesia) [220]. Un buen número de apologistas católicos hicieron suya esta distinción en contra de Lutero [221].

Sin embargo, la inquietud de oponerse radicalmente a la negación protestante del sacerdocio jerárquico condujo a los teólogos católicos a preferir otras categorías. Hay, decía Cayetano, una dignidad sacerdotal de la colectividad cristiana, nacida del hecho de que algunos son escogidos de entre ella para ser propia y personalmente sacerdotes; los fieles no lo son personalmente más que de una forma *similitudinaria*, en un sentido moral, por el ejercicio de la virtud de la religión [222]. Otros, desde entonces, hablarán,

mologías *sacerdos dux* o *sacra dans*; no se puede, pues, exigir a estos textos como si formulasen la teología científica de la cuestión.

219. Así en JACQUES DE VITERBO (DABIN, 309), ÁLVARO PELAYO (313).

220. Referente a Schatzgeyer, cfr DABIN, 328 s. En cuanto a la toma de esta distinción por parte del Concilio de Trento, además del mismo concilio (ses. 23: DENZINGER, n. 957, q. 961), cfr. por ejemplo *De Ecclesia ejusque ministris emendandis* del cardenal GUIDICCIONI (1538), *Conc. Trident...*, t. XII (=*Tractus*, 1), ed. de la Goerresges., p. 238, I, 30 s. El *Catecismo* llamado del Concilio de Trento (parte III, c. 10, § 7, n. 44 c. Sigo las divisiones de la ed. GAGEY, París, 1905) habla de *sacerdotium interius* y *sacerdotium externum*. NIEBECKER (*Das allgemeine Priestertum...* p. 71, n.) insiste mucho sobre el detalle repetido, por tanto querido, de *interius* en lugar de *internum* al referirse al sacerdocio según la gracia. Sin discutir acerca del valor de este comparativo, creo puede verse en él un matiz no desprovisto de interés. En francés se diría «sacerdocio desde dentro»: este sacerdocio puede tener también actos externos, pero no dejará de ser por ello un sacerdocio a título de la gracia o de la vida interior. Cfr. SANTO TOMÁS a propósito del templo: Ia-IIae, q. 102, a. 4, ad 6: *Sancta sanctorum = tabernaculum interius*.

221. NICOLÁS DE HERBORN, en 1529 (DABIN, 337), JUAN ECK (342). Más tarde GOTTI (448); más tarde aún, ATZBERGER, siguiendo a Scheeben (472).

222. Cfr. *Jentaculum* III (trad. fr. por J. COQUELLE y P. DE MENASCE, en *Nova et Vetera*, 14, 1939, p. 274-283).

La idea de CAYETANO se encuentra poco más o menos en Ambrosio Catarino (DABIN, 344) y algo en CORNELIO A LAPIDE (DABIN, 402) y el P. de CLORVIÈRE (DABIN, 455). Ha sido recogida, en suma, por GRÖBER: cfr. *supra*, n. 49.

Sobre la aplicación del texto de *I Pe.* al sacerdocio jerárquico, gracias al cual la Iglesia entera podría llamarse sacerdotal, cfr. DABIN, p. 35-36, que hace ver claramente cómo únicamente los latinos podrían estar tentados de ir en este sentido.

tratándose de los fieles, de un sacerdocio *metafórico,* opuesto a *propio* (San Juan Fisher: DABIN, 336); Hosius (363-364), Lessius (394); o alegórico y espiritual (Juan Faber: 340), o incluso, lo que es muy parecido, sacerdocio impropiamente dicho o místico opuesto a propiamente dicho (Cornelio a Lápide, 402; cfr. Boverius, 408; Pedro de Marca, 416); o bien impropio y general o amplio, opuesto a particular o especial y propio (Estius, 382; Juan Prévot, 400; Nic. Ysambert, 411; Gonet, 421; Juan Poinsot, llamado Juan de Santo Tomás, 412; Salmanticenses, 424; Natal Alexander, 445; Billuart, 452). Todo esto sin decir nada de los contemporáneos, de los que hablaremos más adelante al tratar de la cuestión por nuestra cuenta.

Añadamos que, muy cerca de nosotros, algunos autores han hablado de un sacerdocio inicial o incoativo de los laicos, que tiene la ventaja de marcar, a veces quizás demasiado, incluso cuando se apela a la visión tomista de los tres caracteres (bautismo-confirmación-orden), la coherencia y la relativa continuidad de la cualidad sacerdotal en la Iglesia [223].

No se trata, repetimos, de atenerse a una única distinción, puesto que cada una tiene su mérito. Sacerdocio *bautismal,* sería correcto para designar el de los fieles sólo hasta cierto punto a causa de la misma concretización, puesto que no dice nada del sacerdocio de la vida santa en cuanto a tal. *Sacerdocio de los fieles,* aun siendo menos preciso, evitaría este inconveniente. *Sacerdocio general* y *común,* por oposición a *especial,* tan usado en alemán e inglés, apenas se emplea entre nosotros [224]; sacerdocio *universal* sugiere en algo la posición protestante que niega el sacerdocio jerárquico. Sacerdocio *interior* y *exterior,* o sacerdocio *personal* y *público* no estaría mal si no hubiera peligro de restringirlo a uno de estos aspectos. Total, nosotros preferimos francamente hablar de sacerdocio *espiritual* y de sacerdocio *ministerial* o también *sacramental.* Llamaríamos espiritual al sacerdocio de los fieles, como vamos a explicar, no en un sentido de metáfora, tampoco para dar a entender que el sacerdocio de los ministros no sea espiritual, sino para sugerir la idea de un sacerdocio en el orden de la *vita in Christo,* que no incluye ningún «poder» por el que un miembro del cuerpo se distinga de otro y sea superior a los demás. Hablaríamos, para el sacerdocio de los ministros, de sacerdocio jerárquico, para expresar precisamente este aspecto que no tiene el sacerdocio de todos; o también de sacerdocio ministerial, para expresar su aspecto de función [225] y de servicio (pero descartando el sentido que Febronio y algunos anglicanos dan a esta palabra «ministerial», a saber, el de una delegación recibida de los mismos fieles);

223. Cfr. GAY: «inicial interior y privado», «superior, reservado y oficial» (DABIN, 478); P. DE LA TAILLE: «incoativo», evidentemente no sin ligazón con su síntesis eucarística (490); cfr. K. ADAM (490 s.), J. ANGER (499), G. GELLÉ (504).

224. Podría, aunque de lejos, acudirse a SAN LEÓN: «generalis *dignitas*... specialis ministerii servitus» (*Sermo, 4,* c. 1; P. L. 54, 148).

225. P. BOUËSSÉ dice «funcional» (*Théologie et sacerdoce.* Chambéry, 1938, p. 106 s.); P. MERSCH dice «sacerdocio eclesiástico» (*Morale et Corps mystique,* París-Bruselas, 1937, p. 153 s.).

finalmente, de sacerdocio sacramental, para indicar que es conferido para el sacramento del orden, aunque dejando bien aclarado que también el sacerdocio bautismal es sacramento dentro de su orden.

Se dice bastante comúnmente, al querer precisar la diferencia y las relaciones mutuas de estas dos formas de sacerdocio sacramental, que el sacerdocio de los ministros es un poder activo, y el de los fieles un poder pasivo. Santo Tomás mismo se expresa así [226]. No sería traicionar su pensamiento, sino traducirlo más adecuadamente, si habláramos del sacerdocio de los fieles como de un sacerdocio activo para participar y recibir, para perfeccionarse recibiendo, y del de los sacerdotes como de un sacerdocio activo para celebrar y dar, para perfeccionar a los demás [227]: al menos si se trata del sacerdocio bautismal por una parte y del orden por otra. Hemos visto ya cómo para Santo Tomás, y en el fondo también para San León, los fieles y los ministros, los bautizados y los ordenados, participan conjuntamente del sacerdocio de Cristo para hacer todos juntos, unos celebrando, otros participando, una única celebración de la Iglesia, o más bien de Cristo en la Iglesia, y de la Iglesia con Cristo. Esta línea de pensamiento es lo que han seguido en estos últimos años muchos teólogos, guiados y estimulados por las encíclicas *Mystici corporis* y *Mediator Dei,* a fin de elaborar la teología de las relaciones entre el sacerdocio sacramental de los ministros ordenados y el de los bautizados [228]. En esta visión de las dos formas del sacerdocio cristiano, como orgánicamente relativas una de otra, parecen estar superadas las expresiones de técnica escolástica «poder activo, poder pasivo», acerca de las cuales, por otra parte, está lejos de estar de acuerdo la tradición.

De todas maneras, conciernen únicamente al sacerdocio litúrgico. Hemos visto más arriba (p. 192) con Dom Bernardt Durst, cómo es necesario admitir no tres sacerdocios, pero sí tres títulos de sacerdocio, es decir, tres maneras de poder realizar en la Iglesia la cualidad que permite presentarse ante Dios para obtener su gracia y, por tanto, su comunión, en orden a ofrecer un sacrificio que le sea agradable (esta era, recuérdese, nuestra definición de sacerdocio): al sacrificio de nosotros mismos por una vida completamente ordenada a Dios corresponde un sacerdocio de santidad que, por referencia al sentido de la

226. III, q. 63, a. 2; q. 72, a. 5, obj. 2. Cfr. J. E. REA: *The Common Priesthood...,* 1947, p. 191, s.; después, para los comentadores, p. 194 s.

227. Cfr. III, q. 63, a. 2; a. 3; a. 6, ad 1; q. 65, a. 2, ad 2. Para Santo Tomás, los laicos son *recipientes tantum* de los «actos jerárquicos»; pero este *recipere* no es equivalente de pura pasividad, es algo vital. Cfr. R. SPIAZZI: *La missione dei Laici,* Roma, 1951, p. 63, n. 1; cfr. REA: *o. c.,* 200.

228. Así REA: *o. c.* p. 222 s.; KRUEGER: *A Synthesis on Sacrifice...,* 1950, p. 123 s. y 148; cfr. igualmente NIEBECKER: *o. c.,* p. 129 s.

Revelación bíblica y a la síntesis agustiniana expuesta más arriba, nosotros llamaremos *espiritual*. Al sacrificio de Jesucristo, que comprende el nuestro y al cual debe unirse el nuestro en cuanto existe bajo forma sacramental y litúrgica en el memorial de los sacramentos y especialmente de la eucaristía, corresponde un sacerdocio sacramental o litúrgico, el de los caracteres sacramentales. Verdaderamente «litúrgico» (liturgia = servicio público), siempre básicamente eclesial y comunitario, este sacrificio es realizado por un sacerdocio ministerial de celebración y por un sacerdocio, no cualificado jerárquicamente, de participación. Hablaremos, pues, de un *sacerdocio litúrgico o sacramental* de los fieles que se puede llamar *común* o *general* y *bautismal*, y de un sacerdocio litúrgico o sacramental de los ministros, que puede llamarse *jerárquico* o *ministerial*.

¿Es necesario, después de esto, discutir si el sacerdocio de los fieles es propio o impropio; metafórico o real? Existe sobre todo esto bastante literatura, ya se haya abordado el problema de paso, ya se le haya estudiado, como en los últimos años, con detención [229]. Sacerdocio impropio, que ofrece los sacrificios impropiamente dichos de la oración y de las buenas obras: así hablaban Cornelio a Lápide y otros que hemos citado anteriormente (p. 212), y así todavía muchos autores contemporáneos [230]. Pero, ¿por qué no se sienten incómodos ante la Sagrada Escritura que no habla ni de otro sacrificio ni de otro sacerdocio excepto de esos sacrificios y de ese sacerdocio «impropios»; o con los textos antiguos que dicen a este respecto «veri sacerdotes» [231]; o con los de San Agustín, intérpretes fieles de la Sagrada Escritura acerca del *verdadero sacrificio*? [232]. Casi todos los autores modernos se han ofuscado por el sacrificio de forma social; y, dentro del sacerdocio litúrgico, el de la celebración eucarística, por la función jerárquica. Es curioso observar autores que reprochan a otros concebir el sacedocio de los fieles excesivamente en una línea de sacedocio jerárquico y caen en el mismo defecto por concluir en un sentido inverso, menos favorable a los laicos. Unos y otros hacen lo que no hicieron los Padres, concebir el sacerdocio de los

229. F. PALMER: *The Lay Priesthood: Real of Metaphorical?* en *Theological Studies*, 8 (1947) 579 s.; *Lay Priesthood: Towards a Terminology*, id., 10 (1949) q. 235-250.

230. Así POHLE-GIERENS: *Dogmatik*, t. III, p. 101; J. BRAUN: *Handlexicon der kathol. Dogmatik*, Friburgo-en-B., 1926, p 235; Fr. DIEKAMP: *Kathol. Dogm.*, t. III, p. 339 s.; N. GIHR: *Das hl. Messopfer*. Friburgo-en-Br., 1907, p. 18 (cfr. NIEBECKER, p. 87).

231. MINUCIO FÉLIX (DARBIN, 69); TERTULIANO (70-71).

232. JUAN DE SANTO TOMÁS POINSOT siente la dificultad y propone una explicación (DABÍN, 412). En realidad, se encuentra aquí este desplazamiento, esta inversión en el uso de la palabra «verdadero» que el P. DE LUBAC no hace mucho ha analizado magistralmente a propósito de las expresiones *Corpus verum — corpus misticum* (*Corpus mysticum*, París, 1944, c. 9, p. 246; compárese el texto de Pedro Lombardo citado p. 254 con los textos de los Padres citados p. 216...).

fieles por comparación y en referencia al sacerdocio de los ministros jerárquicos. La Escritura y los Padres lo entienden en relación al sacerdocio levítico, ordenado a cosas exteriores que eran tan sólo figuras: frente al cual el sacerdocio «espiritual» de los cristianos es un sacerdocio «real».

Para nosotros, los tres títulos de sacerdocio que hemos distinguido cualifican como sacerdote de una manera real y verdadera, si bien es necesario todavía precisar más, puesto que estos dos adjetivos son vagos y pueden ser ambiguos. Real y verdadero pueden significar, en efecto, conforme al sentido bíblico y a la síntesis agustiniana, aquello en que acaba, se «realiza» y encuentra su verdad, la economía de los dones de Dios, a saber, en el interior mismo del hombre. En este sentido decimos que el sacerdocio de la vida santa es espiritual-real [233]. Pero real y verdadero pueden tomarse desde el punto de vista de la atribución de un nombre que tiene en el lenguaje un sentido muy determinado (en definitiva, es aquí donde se situaba San Agustín al decir «qui proprie vocantur in Ecclesia sacerdotes»: *supra*, p. 210). Remitimos a Littré, buen testimonio del uso corriente, en el artículo «Prêtre» (sacerdote): «1. Aquel que preside las ceremonias de un culto religioso... 3. En la Iglesia católica, aquel que, en virtud del orden del sacerdocio, tiene el poder de decir misa y de administrar sacramentos.» Es cierto que si por la palabra sacerdote se entiende la función sacrificial del culto exterior y público, no se puede calificar de sacerdotes a los laicos en la economía del culto público, que es sacramental, si no es en un sentido amplio e incluso — si se entiende el *poder* de consagrar — en un sentido impropio y metafórico, y todavía más impropio, incluso hasta equívoco, más que metafórico. Según la doctrina de Santo Tomás, que ha llegado a ser prácticamente común entre los teólogos contemporáneos, se debe reconocer en los bautizados una participación *real* del sacerdocio de Cristo, que hace de ellos sacerdotes en un sentido impropio (puesto que no tienen el poder de celebrar sacramentalmente el culto de Cristo) pero no puramente metafórico [234].

Creemos, pues, justificada por todo lo que precede y lo que sigue la siguiente manera de hablar [235]:

233. Cfr. *Pour une predication et une liturgie «réelles»*, en *La Maison-Dieu*, n. 16 (1948) p. 75-87.

234. Cfr. AUDET: *Notre participation au sacerdoce du Christ*. Québec. 1938, p. 50, 56; KRUEGER: *A Synthesis*, p. 125-126.

235. Cada cual tiene su modo de hablar, ligado al punto de vista y a las categorías de su trabajo. Resulta muy difícil establecer equivalencias precisas y llegar a un modo de hablar uniforme, perfectamente definido en relación a un eje único. A pesar de ello, y gracias al beneficio de estas observaciones, nos sentimos en pleno acuerdo con autores como R. GROSCHE («ein wirkliches Priestertum»: *Pilgernde Kirche*, 6, 173), B. DURST, P. DABIN (p. 38 s.), A. F. KRUEGER, etc., citados en el curso del presente

Ofrenda sacramental del sacrificio de Cristo, que comprende el nuestro:	por un poder activo para celebrar o consagrar: *sacerdocio sacramental jerárquico*.
	por un poder activo para participar: *sacerdocio sacramental* de los fieles, sacerdocio verdadero, no metafórico, pero solamente en el orden de la vida, sin calificación jerárquica y que se puede llamar, por esto, *espiritual* o *místico*.
Ofrenda real del sacrificio de sí mismo:	*sacerdocio espiritual-real* o sacerdocio de santidad personal.

B) LA PARTICIPACIÓN DE LOS LAICOS EN LA FUNCIÓN SACERDOTAL DE LA IGLESIA

La Sagrada Escritura apenas relaciona la cualidad sacerdotal de los fieles con la Eucaristía, refiriéndola más bien a la vida santa, a las buenas obras y a la acción apostólica. La tradición patrística, aun estando en la misma línea, es más explícita sobre la relación a la Eucaristíaí y los teólogos modernos no tienen reparo de hablar en este sentido. Sin embargo, cuando se busca en los textos a qué sacrificio, a qué culto se refiere expresamente el sacerdocio de los fieles, vemos que se nombra principialmente el sacrificio y el culto de la vida justa, a menudo en los mismos términos de la Biblia [236]. Sabemos también que muchos textos relacionan el sacerdocio del simple cristiano con el martirio (cfr. *supra*, n. 57 y 58). Muchos, sin embargo, mezclan el culto

capítulo. En algunos matices también, debidos quizás al modo de expresarse, con Dom B. CAPELLE, Dom B. BOTTE, etc.

236. Ver particularmente en DABIN los textos de San Ireneo (511), Minucio Félix (69), Victorino de Pettau (73), Lactancio (74), San Juan Crisóstomo (548 s.: textos importantes), San León (123), Casiodoro (141), San Gregorio (143 s.: noción muy espiritualizada y muy monástica); en la alta Edad Media, Ambrosio Autpert (157 s.), Berangaud (157), San Bruno (211), Raoul Ardent (213), etc.

Pueden añadirse textos de los Padres acerca del altar del corazón: San Agustín: *Civit. Dei*, X, 3, 2 (P. L. 41, 280); San León *Sermo* 4, 1 (54, 149); *Missale mixt. sec. reg. B. Isidori*, P. L. 85, 197. Cfr. L. EIZENHÖFER, l. c., p. 100.

En las páginas precedentes hemos citado ya numerosos pasajes de San Agustín, Santo Tomás de Aquino, etc. Ver también los estudios de B. BOTTE y de P. L. CHARLIER, en *La participation active des fidèles au culte, Sem. lit.*, t. XI, Lovaina, 1933.

de la vida justa con el eucarístico, incluso si nos atenemos a los pasajes que hablan expresamente del sacerdocio de los fieles (pues los textos que, sin mencionar explicísitamente éste, dan a entender una participación de los fieles en el ofrecimiento eucarístico, son mucho más numerosos: ver más adelante). Tales textos, relativamente raros en los Padres, incluso en la Edad Media [237], más escasos todavía, quizás, en los grandes escolásticos [238], son frecuentes en los teólogos modernos [239], e incluso han tenido en nuestros días algunas cosas abusivas [240], hasta el punto de haber reaccionado los vestales de la liturgia, preocupados justamente por mantener el sentido jerárquico de la acción sacramental [241].

Es evidente que el sacerdocio de los fieles tiene aplicaciones diferentes: una en el orden de la vida santa o del ofrecimiento de sí mismo; otra en el orden del culto sacramental y particularmente del culto eucarístico. Lo que anteriormente hemos dicho, basándonos en Santo Tomás de Aquino, nos permite asumir y construir teológicamente este dato. En el momento de desarrollar una explicación más concreta y más descriptiva, acudiremos de nuevo a Santo Tomás para pedirle, como a un maestro soberano del orden, la sistematización objetiva y coherente de los diversos aspectos y de los distintos actos del sacerdocio de los fieles (del que sabemos implica un título de sacerdocio sacramental no cualificado jerárquicamente, el del bautismo).

Distinguiremos, primero, con Santo Tomás [242] el culto interior y

237. Ver, en DABIN, los de San Agustín (102 y 110). Fulgencia de Ruspe (132-133), Teodoreto (563), San Isidoro (147-148), San Beda (151), Claudio de Turín (171).

238. Hemos visto cómo San Agustín no relaciona nunca el *sacerdotium regale* de la Biblia con la Eucaristía. Cfr. también el trabajo citado antes del P. L. CHARLIER, para el período que va desde Berenguer de Tours a Inocencio III. F. HOLBÖCK, que ha hecho una encuesta prácticamente completa (*Der eucharistische u. der mystische Leib Christi in ihrer Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik*, Roma, 1941), concluye, p. 227-239, que la antigua escolástica no ha puesto nunca en relación el sacerdocio real con la participación activa de los fieles en la ofrenda de la Eucaristía. Ésta está ligada al hecho de hallarse incorporado a Cristo, y, por Él, de constituir una unión con todos los fieles. No invoca, pues, el carácter bautismal, sino la unión a Cristo, la unión con toda la Iglesia, y la fe y la caridad — Cfr. B. BOTTE, en *La participation... Sem. liturg.*, Lovaina, 1933, p. 28.

239. Véanse en DABIN los textos de Salmerón (363 s.: una de las exposiciones de conjunto más destacadas), Estius (382), Juan Lorin (398), Pedro de Marca (416) y, entre los contemporáneos, Gihr, Tixeront, etc. (483 s.). Cfr. también *infra*, p. 248 s.

240. Tal me parece ser el caso de Niedecker: *Das allgemeine Priestertum*, que pasa de un modo muy sencillo de los textos bíblicos relativos al *sacerdotium regale* (*Pe.* 2, etc.), a la ofrenda del sacrificio eucarístico.

241. La preocupación de poner barrera a una valoración del papel de los laicos desarrollada hasta el plano propiamente litúrgico, tal como se ha apreciado a veces en ambientes de Acción Católica durante los años 1925-1935, se ve muy clara en muchas publicaciones benedictinas de Mont-César: conferencias, artículos o actas.

242. *Sum. Theol.* I-II, q. 101, a. 2 y q. 103, a. 3.

el culto exterior. El interior consiste en los actos de las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad [243], en los actos interiores de la virtud de la religión (devoción y plegaria) [244] y en toda la vida moral como vida santa, ofrecida a Dios [245]. El culto exterior consiste en las diversas «protestationes fidei», tanto si emanan sólo de hombres o de una comunidad religiosa de hombres, como si son propiamente sacramentales. En la primera categoría quedan incluidos los actos exteriores de las virtudes en cuanto son referidos a Dios, en particular los actos exteriores de la virtud de la religión (plegaria, sacrificio, etc.) [246], la confesión de la fe y especialmente el martirio [247] y, en fin, el culto público no propiamente sacramental con sus ceremonias [248]. En cuanto a los sacramentos propiamente dichos, celebran, hacen presentes y activos, aplican al hombre y realizan, como medio de culto hacia el Padre, la misma religión y el sacrificio de Cristo.

Se recordará después lo que ya hemos dicho del triple título de sacerdocio según Santo Tomás: sacerdocio espiritual de los justos, participación al sacerdocio de Cristo por los caracteres sacramentales del bautismo y de la confirmación, sacerdocio de los presbíteros.

Podemos ya presentar el cuadro sinóptico siguiente, en el que los diversos aspectos y los diferentes actos del sacerdocio de los fieles se muestran distintos y ordenados. Haremos luego un comentario, refiriéndonos a los puntos que merecen explicación, en una serie de diez párrafos, que responden respectivamente a las cifras puestas entre paréntesis o impresas en negrilla en nuestro cuadro.

1. El sacerdocio real del que habla la Escritura es el de la ofrenda de sacrificios «espirituales» que no son más que la vida del hombre mismo, especialmente en sus actos de alabanza, confesión de la fe, misericordia hacia el prójimo, reparto de lo que se tiene, limosna, miseri-

243. Cfr. Ia-IIae, q. 101, a. 2; q. 103, a. 3; Ia-IIae, q. 93, a. 2, obj. Cfr. encíclica *Mediator Dei*, ed. Roguet, n. 44, citando a San Agustín, *Enchir*, c. 3, que es a su vez la fuente de Santo Tomás.

244. Devoción: I-II, q. 102, a. 5, ad. 4; II-II, q. 84, a. 2. — Oración: II-II, q. 122, a. 4.

245. Ia-IIae, q. 81, a. 8, c. al final; q. 124, a. 5, c. al final (el cual puede aplicarse al acto interior de las virtudes: cfr. *supra*, n. 131); q. 182, a. 2, ad 3; *III Sent.*, d. 33, q. 3, a. 4, q.ª 6, sol. y ad 3.

246. III Sent. 1. c.; Ia-IIae, q. 101, a. 3, ad 1; q. 124, a. 5. Los textos sobre el culto exterior como «profesión del culto interior» (y sobre todo como «protesta de fe») son legión (cfr., por ejemplo, *IV Sent.* d. 13, q. 2, a. 1, ad 4). Esta última expresión es decisiva en la teología clásica del culto y de los sacramentos.

247. II-II, q. 124, a. 5: *in Hebr.* c. 3, lect. 1 («sacrificium spirituale quod est in fidei confessione»).

248. Ia-IIae, q. 103, a. 4.

cordia espiritual de la comunicación de la verdad (cfr. *supra*, p. 198 s.). Los Padres [429], la liturgia [250], la tradición teológica [251], los autores espirituales [252], han repetido todo esto. No es de admirar que los reformadores protestantes estén de acuerdo con nosotros en algo tan claro que representa un punto de convergencia entre los cristianos desunidos [253].

Santo Tomás ha hablado clara, aunque sobriamente, del sacrificio espiritual que consiste en ofrecer a Dios nada menos que el propio ser, y hacer suya la definición agustiniana del sacrificio como «*omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo*»; de esta manera, la vida cristiana aparece teniendo, o al menos pudiendo tener, valor de culto e incluso de sacrificio siempre que se desarrolla bajo el amparo de la virtud de la religión, y, en definitiva, de la fe, de la que sus actos son una *protestatio*. Así, el P. Gardeil ha podido demostrar [254] la vida cristiana como vida consagrada, como vida propiamente *religiosa*, bajo la influencia de la virtud de la religión que constituye el punto de unión — por tener como materia acciones humanas, pero como fin el mismo Dios — entre la vida moral y la vida teologal. Esta vida consagrada o religiosa es también, en el sentido técnico de la palabra, una vida *santa*. Interpretando fielmente la tradición, aunque las etimologías que aduce son inexactas, Santo Tomás concibe la santidad como vida consagrada o religiosa en cuanto realiza, de una manera especial, las notas de pureza y de estabilidad o duración [255].

Esta concepción concuerda perfectamente con la idea bíblica de pueblo consagrado a Dios; de pueblo, por lo mismo, puro y santo; de pueblo que es, por tanto, un templo santo, morada de Dios, pueblo sacerdotal. Israel tenía que ser puro porque había sido escogido para ser el pueblo de Dios, para realizar su obra y para ser, finalmente, la raza de donde saldría el Mesías. Indudablemente, hay algo más que coincidencia o acomodación verbal en el hecho de que cuando los místicos atribuyen a un pueblo, a una raza, a una clase, una determinada misión mesiánica y un valor de grupo escogido, le atribuyen también un carácter de santidad y, más precisamente, de pureza. En la nueva econo-

249. Cfr. *supra*, n. 52, 53 y 236.

250. Numerosas alusiones en las colectas y secretas del santoral, cfr. también en la ordenación de los acólitos: «...si vos ipsi Deo sacrificium per castam vitam et bona opera oblati fueritis».

251. Cfr. *supra*, n. 54.

252. Ver, por ejemplo, P. MICHALON: *La communion aux mystères de Jésus-Christ selon J. J. Olier*, Lyon, 1943, p. 55-56.

253. Es la parte de verdad indeleble que encontramos en los textos de Lutero citados *infra*, n. 358. En cuanto a Calvino, cfr. *Inst. crét.*, ed. Budé, c. 12 (IV, 62 s.) y 133 (IV, 97 y 103).

254. *La vraie vie chrétienne*, París, 1934.

255. *Sum. Teol.* IIa-IIae, q. 81, a. 8; *in Hebr.* c. 7, lect. 4; cfr. ALBERTO MAGNO; *In Mat.* VI, 9 (Bourgnet, XX, 262).

mía, donde los dones de Dios, alcanzando la verdad espiritual de aquellos a quienes anunciaba la ley mosaica, son mucho más interiores, el aspecto colectivo de la santidad, de la morada divina, de la cualidad sacerdotal, aun permaneciendo real, se armoniza con la interioridad y la apropiación personal. Es en realidad «toda la ciudad redimida» la que se ofrece a Dios en un «universale sacrificium per sacerdotem magnum» [256]. Toda ella es templo y es pura. Pero también toda alma es Iglesia, toda alma es esposa y templo. San Pablo argumenta partiendo de nuestra cualidad de miembros de Cristo y templos del Espíritu Santo para fundamentar la exigencia cristiana de la pureza: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo...? ¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo?» (*I Cor.* 6, 15 y 19; cfr. c. 3, 16-17). Estos motivos son, en efecto, los últimos y los más fuertes que tiene para imponerse y sostener el propósito de pureza, no sólo en el terreno particular de los impulsos sensuales y sexuales, sino incluso en el amplio y complejo de la vida (en el catolicismo contemporáneo se aplica con frecuencia refiriéndose a la comunión eucarística). Nuestro sacerdocio espiritual, por el que somos sacerdotes en razón de la santidad, se realiza, se ejerce por el ofrecimiento de cuanto podemos hacer para colocarnos en un plano frente a Dios.

Porque los Padres y la teología se han mantenido en todo esto muy cercanos a la letra de la Revelación bíblica y porque ésta es coherente consigo misma, dicha noción de sacerdocio de la vida santa está de acuerdo y estrechamente ligada al corazón mismo del cristianismo o del Evangelio. Una de las mayores alegrías del espíritu religioso y del trabajo teológico consiste en descubrir tales acuerdos. El Evangelio es la religión del *ágape* de Dios manifestada en Jesucristo, muerto para nosotros y para todos. Nosotros nos apropiamos el don de este *ágape*, de esta gracia de Jesucristo, por medio de la fe. Y en Él encontramos o recibimos los dos grandes imperativos que determinan la materia de nuestras ofrendas espirituales: por una parte, el mandato del amor y de la misericordia para con el prójimo, del humilde servicio de amor, porque el misterio de Jesucristo está presente en nuestro prójimo; por otra, el de la acción de gracias a Dios, el retorno afectuoso hacia Él, de la confesión de fe en su doble sentido de alabanza y de testimonio. Que se relean los textos del Nuevo Testamento donde aparece en forma escueta, aunque coherente y precisa, el contenido del culto espiritual; que se los relacione con el tema del *ágape*, con el sermón de la montaña, con los pasajes acerca del mandamiento nuevo y los discursos contra los fariseos: se tendrá una idea de lo que es esta vida santa ofrecida en sacrificios espirituales. Son muchas las cosas que conviene no olvidar cuando hablamos de una «espiritualidad de los laicos».

256. SAN AGUSTÍN: *Civ. Dei*, X, c. 6.

2. No puede uno dejar de sorprenderse, ante los textos de San Pablo referentes a nuestra cuestión, por la importancia que el Apóstol concede al ofrecimiento o al sacrificio del cuerpo.

Que no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal, obedeciendo a sus concupiscencias; ni deis vuestros miembros como armas de iniquidad al pecado, sino ofreceos más bien a Dios... y dad vuestros miembros a Dios como instrumentos de justicia (*Rom.* 6, 12-13, y cfr. 19).

Os exhorto a... que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios: éste es el culto racional que le debéis (*Rom.* 12, 1).

Cfr. también: *I Cor.* 3, 16-7 y 6, 15 y 19, citados *supra*, y el v. 20: Habéis sido comprados a precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo.

El cuerpo era, ante todo, para un semita, no tanto la parte sensible y opuesta del alma, sino aquello por lo que el hombre vive en el presente y es capaz de acción: el conjunto de condiciones y de posibilidades en las que vive. San Pablo dice, pues, esencialmente: ofreced a Dios todo lo que sois y hacéis [257].

Parece, sin embargo, que ha de haber algo más y más preciso. En primer lugar, una insistencia sobre el aspecto de sacrificio, de lucha contra lo que, en el «cuerpo», se realiza de la «carne». «En el bautismo, dice San Juan Crisóstomo, has sido hecho rey y sacerdote y profeta... Sacerdote cuando te has ofrecido a Dios inmolando tu cuerpo e inmolándote a ti mismo: *si hemos muerto con Él, viviremos también con Él (II Tim.* 2, 11)» [258]. Podrían añadirse otros textos de San Pablo: *Rom.* 8, 13; *I Cor.* 9, 27; 15, 31; *II Cor.* 4, 16; *Gal.* 5, 24; *Col.* 3, 5, y todos los textos sobre la carne: *Gal.* 5, 17; *Rom.* 8, 4-7, 12; etc. La lucha contra el yo carnal, de quien el cuerpo es de manera especial cómplice, ofrece ocasiones numerosas al sacerdocio de hostias vivas de que habla San Pablo. Muchos Padres y muchos teólogos antiguos lo notaron expresamente [259]. En la teología, la espiritualidad y la enseñanza reciente, el aspecto de ofrenda de sí mismo, matizada de costosos esfuerzos, de mortificación, de «sacrificios», se ha desarrollado en relación a nuestra pertenencia al cuerpo de Cristo, según la idea de cooperación a la satisfacción de Cristo: «Completo en mi cuerpo lo que falta a la pasión de Cristo para su cuerpo que es la Iglesia» [260]. En un texto muy denso que sería preciso comentar, más bien que resumir, Pío XI ha unido las ideas de nuestras satisfacciones, sacrificios y luchas contra la carne, con la del sacrificio eucarístico y de

257. Cfr. R. GROSCHE: *Das allgemeine Priestertum*, en *Pilgernde Kirche*. Friburgo de-Br., 1938, p. 196-197.

258. *In II Cor.* hom. 3, 7 (P. G. 61, 417-418).

259. Así Basilio, Juan Crisóstomo, Agustín, etc.; cfr. DABIN, p. 41.

260. *Col.* 1, 24. Hemos hecho notar más arriba, con C. F. D. Moule, la relación entre la palabra *cuerpo* y la idea de sacrificio: cfr. *supra*, n. 29.

nuestro sacerdocio real, bajo el signo del cuerpo místico, de la comunión de los santos, de nuestra unión y cooperación con Jesucristo, Pontífice supremo [261].

Es preciso ir más lejos todavía. En el fondo de toda ofrenda de sí mismo, como de todo «*quotidie morior*», de todo «*licet is qui foris est noster homo corrumpatur*», está nuestra muerte. Cuando San Pablo habla de estar derramando en libación (*Flp.* 2, 17; cfr. *II Tim.* 4, 6) piensa indudablemente en el sacrificio espiritual de la hostia viva donde todos los otros sacrificios quedan absorbidos. Y éste se realiza de una manera cumbre en el martirio; por eso, los Padres y los teólogos lo han colocado entre los actos sacerdotales del cristiano [262]. Si todo lo que se hace para unirse a Dios en santa comunión tiene valor de sacrificio, y si el punto decisivo del sacrificio espiritual es que sea voluntario, resulta que toda vida consagrada a Dios, toda muerte aceptada, representa para cada uno de nosotros la plenitud del sacrificio. No podemos desear morir, ni alegrarnos de ello, pero sí podemos anhelar intensamente ofrecer un día a Dios este culto definitivo y total, esta «Pascua». Únicamente el hombre puede ofrecer a Dios, porque solamente él es persona espiritual libre que goza de vida mortal. Los ángeles no pueden hacerlo. Al tomar nuestra carne, Jesús quiso asumir la posibilidad de una muerte ofrecida voluntariamente (cfr. *Heb.* 14-18).

Hay, finalmente, otro aspecto del ofrecimiento de nuestro *cuerpo* como hostia viva: una faceta que, aunque se refiera a toda la persona, pertenece propiamente al cuerpo. No sin razón, repetimos, insiste San Pablo sobre ello; él mismo precisa, aquí o allá, el sentido de la pureza. Cabe preguntarse a qué viene la importancia excepcional que atribuye a esto la enseñanza ascética y pastoral. Que haya a veces exageraciones hasta el punto de preguntarse si se reduce a esto el pecado, como la virtud a la obediencia; que ciertos autores den la impresión de estar obsesionados, de tener acerca del cuerpo humano y de las cosas del amor una concepción más maniquea que cristiana: esto no impide que, conforme a la verdad de la tradición cristiana y de la experiencia que cada cual pueda tener personalmente y por observación o como pastor de almas, la actitud que se toma frente al propio cuerpo y al cuerpo de los demás, y ante las cosas de la función sexual, sea de una importancia suprema, podríamos decir decisiva, en orden a nuestras relaciones con Dios.

Aquí es donde se comienza a ser esclavo o libre. La novedad profunda, casi total, de las perspectivas de la moral que ofrece la pubertad,

261. Encicl. *Miserentissimus Redemptor,* 8 mayo 1930; A. A. S. 20 (1928) p. 170-172; resúmenes en DABIN, 492.

262. Cfr. *supra,* n. 57. Añadir ORÍGENES: *In Lev. hom.* IX, n. 9 (P. G. 12, 521-522).

suministra los datos para una acción verdaderamente personal más allá de lo socializado y conformista que hasta entonces había en la conducta. Ofrece también los elementos ambiguos de una posibilidad simultánea de entrega o de egoísmo. El subtítulo de los tomos de la novela de Maxence van der Mersch, *Cuerpos y almas*, es a este respecto muy sugestivo: 1) *atado a tu cuerpo...* 2) *que el amor te arrastre*. Por el cuerpo estamos demasiado atados a nosotros mismos y a los demás; nuestra actitud frente a él condiciona de manera decisiva nuestras opciones, tanto en el sentido de la entrega, de una comunión de personas que se aman como personas, es decir, sin tratarse una a otra como medio, como en la línea de un amor egoísta y, por tanto, sin amistad. No es que se trate de excluir el cuerpo del amor verdadero y de la amistad; precisamente por su mediación nace, se mantiene (y, por una parte, finalmente queda consumado). Pero sólo nos pondremos respecto de otras personas, en el orden auténtico del que hemos hablado al definir el sacrificio si, atados a nuestro cuerpo (y, para comunicar con los demás, en el suyo) dominamos nuestro instinto egoísta y, realmente libres gracias a la pureza, podemos de verdad amar, darnos y relacionarnos como personas. Léanse en esta perspectiva los textos de San Pablo y se encontrará en ellos un sentido y una verdad de gran plenitud.

Atenerse a esto sería, sin embargo, humanizar y restringir este sentido y esta verdad. Porque, para San Pablo, se trata principalmente de un culto que hay que rendir a Dios en la línea, indudablemente, de los pasajes donde el Apóstol habla en términos sacrificiales y sacerdotales (cfr. *supra* pág. 198) de su actividad de apóstol. A pesar de la calidad de los textos y de los contextos, no siempre se ve el alcance y el sentido tan precisamente apostólico de San Pablo sobre el sacrificio, el sufrimiento y la muerte (*I Cor.* 9, 27; 15, 31; Flp. 2, 17; *Col.* 1, 24, etc.): el sacerdocio espiritual de ofrecimiento de sí mismo y del propio cuerpo en sacrificio está ligado al misterio del apostolado. Pero hay algo más, tal vez más radical. En la tradición de la Iglesia, más amplia y más profunda que los textos, y en el mismo San Pablo [263], encontramos una gran estima por la virginidad: una estima que supera el plano simplemente moral y tiene cierto aire ontológico. La ofrenda del propio cuerpo como hostia viva, parece realizarse de una manera privilegiada y perfecta en la virginidad (no puramente física y material, sino conservada para

263. *I Cor.* 7, 25 s.; *II Cor.* XI, 2. Los exegetas protestantes reconocen hoy día que *I Cor.* representa una apología del celibato; cfr. por ejemplo, E. ALZAS: *L'apôtre Paul et le célibat*, en *Rev. de Théol. et de Philos.*, 1950, p. 226-232. — De sobra se sabe que los textos de los Padres acerca de la virginidad son muy numerosos (cfr. P. CAMELOT: *Virgines Christi*, París, 1945; F. DE B. VIZMANOS: *Las vírgenes cristianas en la Iglesia primitiva. Estudio histórico y Antología patrística*, Madrid, 1949). Para las relaciones de la virginidad con el sacerdocio espiritual, además de Orígenes citado en la nota 262, cfr. SAN ISIDORO DE PELUSA: *Epist.* lib. III, 75 (P. G. 78, 782-784).

Dios). Toda consagración se realiza por una separación, una sustracción a todo uso profano: la consagración de nuestro propio cuerpo, de nuestra persona ligada a un cuerpo, tiene lugar plenamente por la entrega de la virginidad a Dios, para su culto como templo del Espíritu Santo, para su servicio como apóstol. Ezequiel, al describir proféticamente el nuevo templo, dice del pórtico oriental: «Este pórtico quedará cerrado, no se abrirá nunca y nadie entrará por él porque Yavé, el Dios de Israel, ha entrado por él; por eso quedará cerrado» [264]. Lo que acabamos de decir no agota, ni mucho menos, la enseñanza de la tradición acerca de la virginidad; tiene, de manera particular, una referencia escatológica en el orden de la nueva creación, «pneumática», cuyo origen es más celestial que terreno sin duda; no sería caer en sutilezas, ni saldríamos de nuestro objetivo, si la relacionáramos con los sacrificios «espirituales» de que habla San Pablo. Pero no nos podemos entretener aquí con un tratado sobre la virginidad; sea suficiente haber indicado los principales aspectos de la cuestión.

3. Monseñor Grosche es uno de los pocos teólogos modernos que, al tratar seriamente el tema del sacerdocio espiritual-real que se realiza en el sacrificio de sí mismo [265], se preocupa de estudiar los actos en las diferentes situaciones del cristiano: martirio, virginidad, matrimonio, enfermedad [266]. Ya hemos hablado del martirio y de la virginidad; hablaremos también más adelante del matrimonio. Cabría desarrollar las consideraciones propuestas en los párrafos 1 y 2 aplicándolas a la enfermedad. Esta aplicación es tan fácil de hacer, se la puede nutrir de tan profundas consideraciones cristianas [267], que no insistiremos en ello. Aquí, como en otras partes, incluso más que en otras, la cuestión no estriba en tener hermosas ideas, sino en vivirlas; el discurso es fácil, pero «el ejemplo vale más que el sermón». «La sangre de los mártires vale más que la tinta de los sabios.»

264. *Ez.* 44, 2. La liturgia de la fiesta de la Inmaculada Concepción aplica este texto a María.

265. Muchos se fijan sólo en el aspecto litúrgico, definen la cualidad sacerdotal de los fieles sólo por referencia a la Eucaristía, tratan como pura metáfora del sacerdocio de la santidad y, en resumidas cuentas, hacen de él un objeto de «espiritualidad» pero no de teología.

266. *O. c.* (n. 257) p. 198 s.

267. La Sagrada Escritura y los Padres apenas han hablado de esto. La Liturgia sería aquí quizás el testimonio de una cierta evolución: parece que las secretas antiguas piden a Dios el darnos a Él por la comunión; las más recientes, el asociarnos al sacrificio de Cristo. Da la impresión de un desarrollo reciente de la espiritualidad (influencia de la espiritualidad de los «estados» de Jesús; más tarde, la de las ideas de compasión, de unión a los sufrimientos y al amor de Cristo; después, desenvolvimiento de las congregaciones y obras de misericordia corporal... ?).

Sería útil acudir a los folletos de Dom E. VANDEUR: *Méditation et Oraison par la sainte Messe; La Sainte Messe de nos chers malades.* Abadía de Maredsous, 1934 y 1941. Ver también (aunque se ocupe principalmente de lo que la Iglesia ha hecho por los enfermos) el *Cahier de la Vie spirit.* sobre *Christ et les malades,* París, 1946.

Las cuatro condiciones estudiadas por Grosche son, tal vez, las más características. Es preciso, sin embargo, examinar en todo su alcance la aplicación del sacerdocio espiritual-real a las circunstancias, a la existencia, al haber, a los dones, a las responsabilidades de cada uno. Porque, en definitiva, se trata de saber que cada uno ofrece lo que es y lo que tiene, tanto lo cotidiano como lo ocasional o extraordinario de su vida. Pero, en el fondo de este programa universal, quisiéramos situar y subrayar dos aspectos de un dato concreto interesante. Por una parte, la ofrenda y, en este sentido, el sacrificio de nuestros dones... ¡Que Hércules o Cristóbal ofrezcan a Dios su fuerza, Tomás su inteligencia, Dante la armonía de su palabra y el pobre juglar su destreza! Los dones recibidos tienen un aspecto real, porque nos hacen participar en la dominación de las riquezas del mundo; un aspecto carismático o profético y sacerdotal porque pueden estar al servicio de Dios. Esta faceta de servicio divino se actualiza al máximo en el uso, más o menos directamente sagrado, que de ello podemos hacer. Esto vale en particular para los dones de la sensibilidad o de la inteligencia; teología y diversas ciencias sagradas o conocimientos auxiliares, actividades artísticas [268]. Todo esto puede suministrar materia al culto espiritual, un culto que contará también con sus primicias y sus holocaustos.

Segundo aspecto particularmente notable: la ofrenda sacerdotal dentro de la solidaridad (y, por tanto, la responsabilidad) en que ha sido uno constituido. Encontramos aquí una idea que se ha desarrollado mucho desde hace cincuenta años, quizás en relación con una comprensión más viva de la responsabilidad colectiva [269]. Apenas convertido, Psichari rogaba por el Ejército... En la Acción Católica, el sentimiento de responsabilidad que cada uno tiene de su ambiente, se traduce de una manera profunda en la idea de representar ante Dios a todos aquellos de quienes se siente uno solidario, recordarlos y encomendarlos en la oración y elevarlos hacia Dios como una ofrenda. Todos hemos participado en sus vigilias, en sus misas u ofertorios donde, desempeñando el papel asignado a Israel de *pars pro toto*, o el de la levadura de que habla San Pablo [270] haciendo fermentar la masa, los jóvenes obreros cristianos o los estudiantes unían al ofrecimiento de sí mismos «el de sus hermanos». Es un gesto muy conocido ya, ver a padres cristianos ofreciendo y confiando a sus hijos...

Israel tenía cierto papel de mediación, papel que, como hemos visto, no es extraño a la idea de sacerdocio colectivo (cfr. *supra* n. 9). Tes-

268. J. CASPER: *Berufung. Eine Laienpastoral...* (Paderborn, 1940), ha expuesto con profusión esta idea.

269. Cfr. *Vraie et fausse Réforme*, p. 579 s.

270. *I Cor.* 5, 6; *Gal.* 5, 9.

timoniaba a Dios ante las naciones y les debía llevar la salvación. Desde que el universalismo de la salvación fue confiado a la Iglesia como una misión a la que el Espíritu Santo aporta continuamente la gracia, el nuevo pueblo del Señor, no solamente debe representar a Dios ante el mundo, «anunciar las perfecciones del que nos ha llamado de las tinieblas a su luz admirable» (*I Pe.* 2, 9), «ser ministro de Jesucristo entre los gentiles» (*Rom.* 15, 16), sino también presentarse a Dios en su nombre como las primicias del mundo reconciliado [271].

Sería necesario desarrollar aquí ahora la idea agustiniana de que *toda la Iglesia* es medio de gracia, de que es la *Ecclesia* como tal, es decir, «ipsa societas congregatorum fidelium», quien purifica, perdona los pecados, santifica, hace vivir la verdad [272] Podrá decirse también que pertenece a la Iglesia entera la función de mediación y de representar a Dios ante el mundo y al mundo ante Dios. Hay en esto, igual por parte del cuerpo total como por parte de sus miembros individuales, un ejercicio del sacerdocio espiritual de gran importancia concreta. Como fieles, no olvidemos el papel de intercesión que nos incumbe y nos asocia a Cristo, sumo sacerdote, y a todos los santos. Catalina de Siena resumía su ardiente Diálogo con Dios en estas tres súplicas: «¡ Misericordia para Catalina, misericordia para la Iglesia, misericordia para el mundo !»

Volvemos a encontrar, de esta manera, un dato teológico evocado ya anteriormente (cap. 3): las tres funciones en que la Iglesia participa de Cristo tienen una aplicación más extensa en cuanto forma de vida que en su condición de «poderes» jerárquicos. La realeza espiritual del cristiano — realidad interior, no cualificación jerárquica — «abarca todo lo creado; el poder de gobierno se ejerce únicamente sobre los bautizados. El profetismo espiritual está orientado hacia todo el mundo; el magisterio jerárquico tiene autoridad sobre los fieles. De igual forma, el sacerdocio jerárquico celebra los sacramentos para los fieles, incluso la misa sólo se aplica dentro de la Iglesia, mientras que el sacrificio de la cruz pertenece a todo el universo. Indudablemente por eso, las liturgias eucarísticas, que ruegan por todos los miembros de la

271. Los fieles como primicias: *I Cor.* 16, 15; *Ap.* 14, 4. — Encontramos en la Sagrada Escritura la idea de rogar por todos los hombres (*I Tim* 2, 1-4) e incluso la de la plegaria apostólica por aquellos ante quienes se es apóstol (*Rom.* 1, 10; *Ef.* 1, 16; 3, 14; *Flp.* 1, 4; *I Tes.* 1, 2; *II Tim.* 1, 3; *Fil.* 3, etc.), pero no se encuentra, a mi parecer, la idea de representar santamente a los hombres ante Dios.

272. Tal es, indudablemente, la idea de San Agustín. Véase en concreto *Quaest. in Evang.* lib. 2, q. 40 (P. L. 35, 1355); *in Ev. Joann.* tract. 124, n. 7 (35, 1976); *Sermo 295*, n. 2 (38, 1349-1350) y los textos que hablan de Pedro como tipo de la Iglesia, etc. Cfr. K. ADAM: *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustinus,* Paderborn, 1917, p. 101-116; J. VETTER: *Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi,* Maguncia, 1929, p. 90-95 y sobre todo F. HOFMANN: *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus,* Munich, 1933, p. 263-275.

Iglesia o del cuerpo místico, piden tan poco por la conversión de los paganos [273]. La intercesión sacerdotal cristiana, al referirse directamente al valor universal de la mediación y de la redención de Cristo, sobrepasa la celebración propiamente sacramental y abarca al mundo entero.

Sobrepasa incluso el mundo de los hombres, ofreciendo a Dios todas las cosas, que son para Él [274]: el espacio, el tiempo y hasta el mundo inanimado. Podríamos citar aquí *L'offrande du temps,* de Paul Claudel, donde se halla expresada, con una inspiración que no es tan sólo lírica, una auténtica teología de la liturgia como obra cósmica y de santificación del tiempo; o también tal o cual pasaje de San Máximo el Confesor [275]; o, en fin, este precioso fragmento de Bossuet, fiel reflejo de los salmos y cuya idea, aunque sublime, la viven con sencillez numerosas almas religiosas:

> Las criaturas insensibles no pueden ver, pero se dejan admirar; no pueden amar, pero nos impulsan a ello y no nos permiten ignorar a Dios a quien ellas no oyen. Así, aunque imperfectamente y a su manera, también glorifican al Padre celestial. Pero, para que su adoración sea perfecta, es necesario que el hombre haga de mediador. Debe prestar voz, inteligencia, corazón inflamado de amor a toda la naturaleza visible, a fin de que ésta, en él y por él, pueda amar la belleza invisible de su creador. Para esto está situado en el mundo, ingenioso resumen del mundo... gran mundo en un pequeño mundo, puesto que si por el cuerpo está encerrado en el mundo, tiene un espíritu y un corazón más grandes que el mundo entero; contemplando el universo y resumiéndolo en sí mismo, debe ofrecerlo, santificarlo, consagrarlo al Dios vivo; si es el contemplador y el resumen misterioso de la naturaleza visible lo es para ser para ella, mediante un amor santo, el sacerdote y el adorador de la naturaleza invisible e intelectual [276].

4. La estima que la Iglesia siente por la virginidad no le hace despreciar el matrimonio. Si la ofrenda de la integridad del cuerpo y del alma es como una especie de holocausto y uno de los actos más excelentes del sacerdocio espiritual, también existe como una de las cosas

273. C. VAN MELKENBERG y P. VAN KEERBERGHEN: *La prière de l'Église primitive pour la propagation de la foi,* en *Bull. de l'Union* du *Clergé en faveur des Missions,* oct. 1923, p. 121-133 y enero 1924, p. 3-19 con cita de textos. Cfr. S. TOMÁS: III, q. 79, a. 7, ad 2; M. DE LA TAILLE: *Nos frères séparés et leur capacité à l'égard du fruit de la messe,* en *Revue cath. des Idées et des Faits,* 5 (1925) 9-13, del que no estoy seguro que todas las consideraciones sean absolutamente exactas.

274. Tema muy abundante en la tradición Cfr. *I Cor.* 3, 22-23; 8, 6; *Ef.* 4, 15 («hagamos crecer todas las cosas»); compárese con la liturgia (invitatorio del oficio de difuntos): «Deus cui omnia vivunt».

275. Cfr. H. URS VON BALTHASAR: *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur* (*Théologie,* 11) París, 1947; sobre todo la p. 242 s.

276. BOSSUET: Sermón para la fiesta de la Anunciación, 1662, 3.er punto (*Oeuvres orat.,* LEBARCQ, t. IV, p. 194-95; compararlo con el Sermón sobre el culto debido a Dios, del 2 abril 1666: t. V, p. 103 s., citado por Dom MARMION: *Le Christ idéal du moine,* p. 436-437).

más puras e importantes de la vida cristiana, un sacerdocio de los padres y de las madres de familia.

Aunque no exactamente en estos términos, se ha escrito bastante en los últimos años sobre el tema [277]. Por eso, remitiendo a tantos estupendos trabajos para el desarrollo de una espiritualidad o para sus aplicaciones concretas, nos limitaremos aquí a situar el problema indicando al mismo tiempo algunos puntos de contacto con nuestro tema.

Hemos visto al principio del capítulo cómo existía un sacerdocio natural, en virtud del cual el jefe de una comunidad era también su sacerdote. De ahí, en la Sagrada Escritura, el caso de Job (*Job*, 1, 5) y expresiones como «Me servirás de padre y sacerdote» (*Jueces* 17, 10; 18, 19), o el carácter familiar de la celebración de la pascua [278]. Ahora bien, el matrimonio sacraliza o sacramentaliza la misma realidad natural, sublimada por un acto sagrado del Señor: de tal manera que cuando los paganos son bautizados, su matrimonio natural se confirma «en Cristo», transformándose ipso facto en sacramento. Por eso prevalece hoy la tesis, en la teología latina [279], de que, siendo los esposos los

277. He aquí una breve bibliografía que deja totalmente de lado la mayoría de las publicaciones referentes al matrimonio, sobre la preparación al mismo, problemas conyugales, educación de los hijos, «espiritualidad» matrimonial o incluso experiencia de hogares.

Además de la encíclica *Casti Connubii* de 31 diciembre de 1930 (AAS 22 [1930] 539 s.) puede leerse sobre el matrimonio como vida de consagración: al clásico CHRISTIAN; *Ce sacrement est grand,* Asociación Matrimonios cristianos, 1939; P. EVDOKIMOFF: *Le mariage, sacrement de l'amour,* París, 1945 (el autor es ortodoxo); N. ROCHOLI: *Die Ehe als geweihtes Leben.* Dülmen, 1936 (traducción francesa: *Le mariage, vie consacrée,* Thuillies, s. d., 1938); J. GERARD: *Das Priestertum der Ehe,* Dülmen, s. d.; H. CAFFAREL y A. JOEL: *Sacrement de mariage,* en *L'anneau d'or,* cuadernos 27-28, 1949, p. 219-227: y muchos otros artículos de esta importante revista.

Sobre la consagración y la «liturgia familiar»: E. DRINKWELDER: *Liturgische Lebensweihe der katholischen Familie,* Munich, 1927; A. M. CARRÉ: *Les jeunes foyers à la recherche d'un culte familial,* en *Études de Pastorale liturgique* (Lex orandi, 1), París, 1944, p. 257-266; P. LORSON: *Le livre de la famille,* Strasbourg, 1948; y numerosas páginas de los *Cahiers du Cercle Sainte Jehanne,* bajo la dirección del P. DONCOEUR. — En cuanto a la oración y la casi-liturgia de los hogares, puede usarse LANQUETIN: *Bible familiale et liturgique* (fragmentos escogidos de la Biblia dispuestos en forma de año litúrgico) o, mejor aún, el hermoso *Bréviaire des Fidèles,* del P. A. M. HENRY.

En cuanto a la inserción de la familia en la parroquia, como comunidad de culto y de caridad: *La Paroisse et la Famille,* Asociación matrimonios cristianos, 1928; P. SCHMITZ: *Die Familie in der Pfarrseelsorge,* en *Die lebendige Pfarrgemeinde,* Viena, 1934, p. 70 s.; P. GLORIEUX: *Paroisse et Liturgie,* 30 (1948) 35-44, 117-130; W. D. NUTTING: *Religious education at home,* en *Orate Fatres,* 22 (1947-48) 157-168; *Pastorale familiale* (Congrès Nat. des Oeuvres, Rennes, 1949).

278. Sfr. *Ex.* 12, 3; *Dt.* 12, 12 y 18 14,26; 16, 11.

279. La tesis según la cual el matrimonio es un sacramento cuyo ministro es el sacerdote como representante de la Iglesia fue defendida en el siglo XVI por MELCHOR CANO (*Loci theol.* lib. 8, c. 5; ed. Roma, 1890, t. II, p. 102 s., 109 s.; BENEDICTO XIV la consideraba, todavía en el siglo XVIII, como muy probable (*De synodo diocesana,*

autores del contrato, se confieren el sacramento, mientras que el sacerdote tiene sólo papel de testigo en nombre de la comunidad cristiana, papel que a veces puede ser suplido por laicos. En la economía cristiana, el matrimonio es el único caso en que una institución natural es asumida y sacralizada, en sí y por sí misma, dentro del orden de la gracia. Esto entraña importantes consecuencias.

Ante todo, desde el punto de vista de la comunicación de la fe, de este encargo que la Iglesia ha recibido y que constituye su misión, de hacer discípulos y bautizar a todos los hombres. En lo que atañe a la participación de los laicos en esta función, los padres cristianos tienen la suerte excepcional de que su autoridad natural y su responsabilidad apostólica coincidan. Su función natural y su misión cristiana se abrazan hasta formar una sola. Su responsabilidad cristiana se halla emplazada en la misma raíz de la vida mundana y del crecimiento del mundo. Haciendo hombres pueden crear discípulos. Gracias a los padres cristianos, el mundo se convierte en cuerpo de Cristo e Iglesia en su mismo acto de crecimiento. Las familias son de verdad y literalmente células de la Iglesia.

Y no sólo en cuanto gérmenes de su reproducción, sino también como células vivientes en las que la vida y el misterio corporal se realizan de una manera elemental. La familia es una iglesia en pequeño, como se la suele llamar hoy día imitando a los santos Padres [280]. ¿Cómo podría ser de otra manera cuando vemos que San Pablo relaciona la paternidad humana con la de Dios (*Ef.* III, 15) y compara la unión de esposo y esposa con la existente entre Cristo y el fiel o la Iglesia? (*I Cor.* 11, 2 s.; *Ef.* 5, 22 s.). Los Padres y los teólogos hablaron con frecuencia del sacerdocio del padre de familia y de su autoridad como de un verdadero ministerio, de una especie de «episcopado» [281]. No se trata de convertir el sacerdocio de los esposos en algo

lib. 8, c. 13, n. 4). Cfr. Th. M. FILSER: *Ueber den Ausspender des Ehesakramentes,* Ratisbona, 1844, 2 ed., p. 109 s., 130 s. Esta tesis se refleja y todavía se deja entrever en el rito de la boda, al decir el sacerdote: «Ego conjungo vos...» En cambio, la idea que hoy tiende a prevalecer, según la cual los esposos son los verdaderos ministros del sacramento, se ve reflejada en el nuevo rito de bodas permitido en Alemania en 1950, en el que dice el sacerdote: «Yo, por la autoridad de la Iglesia, confirmo y bendigo este matrimonio que habéis contraído en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén. A todos los que estáis aquí presentes os hago testigos de esta alianza santa.» Véase el texto de este nuevo ritual alemán, comentado por el P. ROGUET en *L'anneau d'or,* noviembre-diciembre 1950, p. 397-401; cfr. también *La Maison-Dieu,* 25 (1951) p. 87.

280. Cfr. S. JUAN CRISÓSTOMO: *In Genes. sermo 7.* 1 (P. G. 54, 608); *in Genes. hom. 2,* 4 (P. G. 53, 31); Cfr. X: *La famille, Église en réduction,* en *Vie intell.* 10 julio 1939, p. 9-29; P. EVDOKIMOFF: *o. c.,* sobre todo los capítulos 8, 18 y 19, donde la familia es considerada especialmente como imagen de la Trinidad.

281. Así SAN AGUSTÍN: *Tract. 51 in Joan. Evang.,* c. XII, n. 13: «in domo sua ecclesiasticum et quadammodo episcopale implebit officium ministrans Christo...»

análogo al sacramento del orden [282]. Sin embargo, este sacerdocio no deja de tener su situación particular, por hallarse en la confluencia de tres realidades que se mezclan: el sacerdocio natural del que hemos hablado que se identifica en la autoridad paterna (¡cuántos padres abdican esta autoridad y sobre todo este sacerdocio que cae como en manos de hembras, y es suplido por la madre!); el sacerdocio de justicia o de santidad que halla aquí una amplia aplicación, en el sentido expuesto en el apartado precedente de su ejercicio según las circunstancias y responsabilidades de cada uno; y el sacerdocio bautismal, verdadera consagración que confiere al cristiano un poder cultual. Sobre la base del bautismo, el contrato matrimonial llega a ser sacramento. Así, en el sacerdocio de los esposos cristianos hay algo más que una simple aplicación del sacerdocio espiritual de santidad a un caso concreto de responsabilidad, como sería, por ejemplo, la que haría un educador en todo lo relativo a su cargo; se trata de una institución, fundada no sólo en un oficio o cargo público, sino en una institución sacramental, la del bautismo, que repercute en el matrimonio. El matrimonio es un «carisma», dice San Pablo; es una función dentro del Cuerpo místico y un *Ordo*, dice la tradición [283]: afirmaciones fundamentalmente idénticas,

(P. L. 35, 1768, citado por S. S. Pío XII: encíclica *Summi Pontificatus* del 20-X-1939 (AAS, 1939, p. 444); *Sermo 94* (38, 580); SAN BEDA: *Homil.* libr. 1, hom. 6 (P. L. 94, 57: DABIN, 157) plagiado por JONÁS DE ORLEANS (DABIN, 173)).

282. Nos parece algo exagerado este punto de vista de N. ROCHOLL: *Vom Laienpriestertum*, Paderborn, 1939; cfr. p. 122 s. y sobre todo 156 s., 160. El autor, a quien no me atrevería a seguir en su teología del sacerdocio ni en la del matrimonio, considera el sacerdocio de los bautizados y confirmados en orden al sacerdocio sacramental de la ordenación o en orden al sacerdocio de los casados. Este último lo completa de verdad, aunque sea en la línea del sacerdocio general. Lo cual explica Rocholl, sin duda influido por Scheeben, por el simbolismo de la unión mística entre Cristo y la Iglesia. Ofreciéndose por amor por su cuerpo místico (en esto consiste su sacerdocio, según Rocholl), Cristo establece con su Iglesia una alianza de amor. Y esta alianza es lo que simboliza el matrimonio cristiano, por lo que representa y participa del Sacerdocio de Cristo.

283. Tomo de la magnífica erudición del P. TROMP estas dos series de referencias (dadas respectivamente en la edición comentada de la encíclica *Corporis mystici*, Roma, 1943, p. 76, y en *Corpus Christi quod est Ecclesia*, 2 ed., Roma, 1946, p. 144).

El matrimonio como carisma y don espiritual dado para utilidad de la Iglesia: SAN PABLO: *I Cor.* 7, 7; SAN JERÓNIMO: *Epist. 48*, n. 4-5 (P. L. 22, 496); SAN AGUSTÍN: *Tract. 13 in Joan.*, c. 3, n. 12 (35, 1499); *Sermo 267*, n. 4 (28, 1231); *De dono persev.*, c. 14, n. 37 (45, 1015-1016); TEODORETO: *Haer. fab.* V, 25 (P. G. 83, 540); BELARMINO: *De monach.*, c. 9 (ed. Nápoles, II, 234); SUÁREZ: *De religione*, p. 2, lib. 1, c. 2, n. 5 (ed. Vives, XV, 10); PÍO XI: *Casti Connubii* (AAS 22 [1930] 583-584), el cual compara el matrimonio con el carisma dado en la ordenación sacerdotal.

El matrimonio como *officium* en la Iglesia: SAN AGUSTÍN: *Sermo* 95, n. 9; 196, n. 2; 267, n. 4 (P. L., 38, 583, 1020, 1231); o como *gradus*: ID.: *Sermo* 192, n. 2 (38, 1012); *professio*: SAN CESÁREO DE ARLÉS: *Sermo* 303, n. 7 (P. L. 39, 2327); *ordo et gradus*: SAN FULGENCIO: *De Trinit.*, 12 (P. L. 65, 507-508); SAN GREGORIO: *Moralia*, 30, 6, 23-24 (P. L. 76, 536), etc. SAN BEDA: *In Num.* 2 (P. L. 91, 360), etc.; BERANGAUD:

pero que se refieren a una concepción de la Iglesia como cuerpo orgánicamente diversificado y articulado que no podemos desarrollar aquí. Detengámonos en el punto de vista del sacerdocio. Interesa subrayar de modo particular dos aspectos.

Ante todo, el culto o, como se dice a veces usando la palabra en un sentido amplio, la liturgia del hogar. Es un culto estrictamente familiar, interior. Se trata de la oración en común, la de la comida y la de la tarde (a veces las completas), o de otras circunstancias menos ordinarias; la intercesión de los padres por los hijos, unas veces en la alegría, otras en las lágrimas, siempre en la fe, la esperanza y el amor [284]. Se trata de la iniciación y la educación de los niños en el rezo y en el ofrecimiento de sus propias vidas. Se trata eventualmente de la lectura de la Biblia, lo que permitiría hablar de un «retorno a la cristiandad» en el sentido que el P. Doncoeur se refería a los bautizos o a los funerales, etc. [285]. Y, en fin, mil posibilidades distintas de un culto familiar, «protestationes fidei» que cada cual puede inventar según las circunstancias y según el corazón, y de las que puede hallar abundantes ejemplos concretos en las publicaciones citadas en la nota 277 [286]. Una de las funciones de tales «protestationes fidei» (testimonios familiares de fe) es procurar que repercutan en la vida del hogar de una manera concreta y sensible los grandes acontecimientos que se desarrollan en el marco de la parroquia o de la Iglesia: actos de liturgia personal (bautizos, primera comunión, funerales) o de liturgia común (Navidad, año litúrgico). Los actos de culto familiar, necesarios en su orden, se ordenan en una perfección que no pueden procurarse a sí mismos, antes es necesario que reciban, y esto, ordinariamente, de la parroquia, am-

In Apoc. X, 6, 3-4 (P. L. 17, 814, etc.); *ecclesiasticus ordo*: Teodoreto: *In I Tim.* 2, 15 (P. G. 82, 804).

Cfr. también en el volumen *Études conjointes* nuestro *Excursus* sobre la condición laica y la del matrimonio como «órdenes» dentro del Cuerpo místico.

284. «Hace ya tiempo, presentando mis hijos a nuestro Señor rogándole acrecentara su fe, me dijo debía acordarme de que Dios es su Padre mucho más que yo su madre; y explicándome esta verdad, con gran ternura añadió que desde entonces debía rezar por ellos de esta manera: Señor, Señor, os encomiendo nuestros hijos.» *Journal spirituel de Lucie-Christine* (1870-1908), publicado por A. PYULAIN (en fecha 18 noviembre 1892).

285. RESTIF DE LA BRETONNE cuenta como, a mediados del siglo XVIII, su padre, después de cenar, leía tres o cuatro capítulos de la Sagrada Escritura a sus familiares y domésticos reunidos. Comenzaba así: «Recojámonos, hijos míos, porque es el Espíritu Santo quien nos va a hablar» (*La vie de mon père,* 2.ª parte, libro 4.º) Cfr. Fr. MISTRAL: *Mémoires et récits,* cap. 2.

286. Cuando no hay ningún clérigo compete a los padres de familia, o, en su carencia, a las madres, el deber de realizar el culto que no implica una cualificación jerárquica, lo mismo que el asegurar la instrucción religiosa. Es lo que se hizo en Francia, por ejemplo, durante la época del Terror (A. LATREILLE: *L'Eglise catholique et la Révolution française,* t. 1, París, 1947, p. 179). Cfr. *supra,* n. 208-211.

biente eclesial de la vida cotidiana. El problema pastoral que esto plantea es el mismo que tiene toda comunidad secundaria: el ser de amplias miras al mismo tiempo que íntima.

Segundo aspecto: la misma condición de esposo y esposa supone una relación de dependencia mutua, la cual, inspirada por un amor verdadero y un consentimiento profundo y libre, es con toda verdad una condición del «sacrificio» y, por tanto, del sacerdocio, conforme a lo que dijimos al explicar estas nociones. Hay, ciertamente, en el matrimonio, múltiples ocasiones de sacrificio, de renuncia; y no sólo por los choques y las pruebas de la vida, sino por su misma estructura; los esposos sacrifican, se sacrifican mutuamente muchas cosas [287]; los padres se sacrifican también mucho por sus hijos, lo cual, según San Agustín, es una especie de episcopado, en cuanto que el obispo se desposa con su Iglesia consagrándose totalmente a ella por amor [288]. Pero la estructura del matrimonio implica sacrificio en un sentido todavía más profundo, el que hemos explicado anteriormente recogiendo la fórmula de San Agustín: sacrificio es cuanto se hace para establecer, en un equilibrio verdadero con respecto a otro o de alguien superior a sí, «toda obra realizada para unirse con Dios en una santa comunión». ¡Ah! no en balde San Pablo considera el matrimonio como un misterio cuya grandeza procede de ser símbolo de la unión existente entre Cristo y la Iglesia. Lo que es preciso recordar es nada menos que el amor y el consentimiento de Cristo por la Iglesia y de ésta por el Maestro. Amor y consentimiento que, en una y otra parte, conducen a una muerte y a una resurrección; que sólo pueden tener lugar por el nacimiento nuevo de ambos en uno solo, después de morir en una vida egoísta: «Como Cristo amó a su Iglesia y se entregó por ella... Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán dos en una sola carne (*Ef.* 5, 25 y 31) [289].

5. Por todo lo dicho en este capítulo y especialmente en los cuatro párrafos precedentes, es fácil comprender en qué sentido el sacerdocio de santidad es *real*, como también el profundo parentesco que existe entre el sacerdocio espiritual, de justicia, y la realeza espiritual. Muchos de los que reducen el sacerdocio espiritual-real de la santidad a una pura metáfora, arguyen por esa semejanza, diciendo: así como los fieles son llamados reyes sin tener ningún poder y como pura metáfora respecto de los verdaderos reyes, de la misma manera... Una manera de razonar totalmente

287. Cfr., por ejemplo, OZANAM: *Oeuvres*, t. VII, *Mélanges: Du divorce*, p. 178.

288. El matrimonio, dice Santo Tomás, imita la pasión de Cristo «Quantum ad caritatem, per quam pro Ecclesia sibi sponsam conjugenda passus est.» *Suma Teológica*, Supl. q. 42, a. 1, ad 3. Permítasenos aducir este texto de PROUDHON: «El esposo es el padre supremo porque se ha entregado como Cristo, Deus quia passus.» (Carta del 23 enero 1860 a Michelet: en *Textes choisis* por I. MAURY, t. II, p. 186).

289. Podrá consultarse ROCHOLL: *Vom Laienpriestertum*, p. 116, s. 122 s., 163;

extraña al sentido y al contexto de la Sagrada Escritura, que habla de la realeza y del sacerdocio de los fieles no en relación a la entidad sociológica apuntada por el vocabulario humano, sino en orden a la verdadera realidad que nos ha sido otorgada en Cristo.

Hemos definido el sacerdocio en razón del sacrificio y éste por el orden de Dios. Ahora bien, la realeza espiritual del cristiano se define también por esta relación o, al menos, se deriva de este orden; es el caso de quien domina (espiritualmente) todo lo interior, por el hecho de estar sometido a lo superior, participando de esta manera de su dominio y de su libertad. Por eso decía San Juan Crisóstomo: «En el bautismo has sido hecho rey, sacerdote y profeta. Rey cuando has derribado todas las malas acciones y dado muerte al pecado; sacerdote, cuando te has ofrecido a Dios, inmolando tu cuerpo e inmolándote a ti mismo...» [290].

No hemos podido evocar la realeza espiritual del cristiano sin pronunciar la palabra libertad. Las dos cosas, en efecto, se aproximan tanto, que casi se las puede considerar como idénticas. La libertad cristiana se plantea con respecto al «mundo» — el cual no existe solamente fuera de nosotros, bajo la forma de presiones y restricciones que pretendieran limitar el Espíritu, sino también en nosotros — como la libertad de ser totalmente de Dios, estándole consagrado y sumiso. Es, por tanto, un reflejo o una consecuencia del sacerdocio real, de nuestra relación con Dios, en su doble aspecto de sacrificio de nosotros mismos (sacerdocio) y de dominio sobre todo lo inferior (realeza).

Todo cristiano está llamado a esto; y lo realiza en la misma medida que es de verdad cristiano. Sin embargo, la vida religiosa es en la Iglesia un estado de vida donde se halla organizada, y normalmente realizada lo mejor posible, la condición cristiana del sacerdocio espiritual por su sacrificio a Dios juntamente con la realeza y la libertad espiritual. Precisamente por eso, muchos Padres, teólogos y autores devotos, han relacionado expresamente la vida monástica o, más ampliamente, la vida religiosa, con el sacerdocio real [291], recalcando a veces su relación con el martirio [292]. No insistimos ni sobre este aspecto ni sobre los precedentes:

y sobre todo M. SCHLÜTER-HERMES: *Wiege und Welt Aufsätze u. Reden über Frau, Ehe und Familie,* Munster, 1950.

290. *In II Cor.* hom. 3, 7 (P.G. 61, 317).

291. Así Eustacio (vida monástica); San Bernardino de Siena, Bourdaloue (votos religiosos), San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Agustín, Bruno de Asti, Ruperto, Godofredo de Admont, etc. (vida penitente en su realización más general). Cfr. DABIN, p. 41. También EUSEBIO DE CESAREA: *Demonstr. Evang.* 1, 8 (P. G. 22, 76 s.).

292. Cfr. LECLERCQ: *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux.* Turnbout, 1948, p. 148 s.; F. VANDEBROUCKE: *Le moine dans l'Église du Christ,* Lovaina, 1947, p. 60 s.; Ed. E. MALONE: *The Monk and the Martyr. The Monk as the Successor of the Martyr,* Washington 1950. No se sabe bastante que precisamente según esta perspectiva es como la tradición ha hablado de la vida mo-

volveremos a encontrarlos a propósito de la realeza espiritual. Notamos, sin embargo, lo deplorable que es el que se proponga tan poco esta doctrina a los fieles, como también a los religiosos o religiosas. La vida religiosa es, de suyo, la realización ideal del sacerdocio espiritual-real, que todo fiel goza de una manera personal e interior a fin de ofrecer por sí mismo a Dios el culto espiritual debido (*Rom.* 12, 21) y en el que se complace (*Heb.* 13, 16). En la vida religiosa y en general en la Iglesia, la consideración del sacerdocio jerárquico ha comprrimido y como desvalorizado el sacerdocio espiritual-real de justicia. Las religiosas y los religiosos no «sacerdotes» podrían confortarse y ser exaltados en su vocación si se les presentara su vida como la más pura realización del sacerdocio real del bautismo y de la gracia.

6. Todo cuanto hemos presentado hasta aquí podía manifestarse eventualmente en actos exteriores: la vida santa, sobre todo el martirio, el sacerdocio de los padres (y madres) de familia, la vida religiosa como realización del sacerdocio real, tienen en efecto sus actos exteriores. Sin embargo, entramos ahora en este apartado en la consideración expresa del culto exterior: convendría, para entenderlo bien, recordar el cuadro sinóptico de la página 218.

La fe es, para la teología clásica, especialmente la de Santo Tomás, y el Nuevo Testamento, el principio de todo culto, tanto interior como exterior. El último se caracteriza siempre como una «*professio o protestatio fidei*», lo cual implica una profunda teología del culto, que guarda estrechas relaciones con la eclesiología.

La tradición concede lugar de preferencia al martirio como acto del sacerdocio espiritual por su total sacrificio de sí mismo y su perfecta conformidad con Cristo. El martirio es también un acto de la realeza espiritual y, en cuanto testimonio supremo, una manifestación del profetismo cristiano. (El Nuevo Testamento presenta a veces la muerte de Jesús como un testimonio: cfr. *I Tim.* 6, 13; cfr. 2, 6). El martirio es en verdad el acto cumbre de la vida cristiana [293]; y un auténtico discípulo, consciente con Ignacio el teóforo de llegar a ser plenamente tal (*Ef.* 1, 2), no puede más que desear la gracia de esa suprema conformidad con el Señor. Hay, en este aspecto del martirio, un «sacrificium confessionis» [294]: bien sea un sacrificio de alabanza, como el que ofrece San Agustín en sus inmortales *Confesiones*; bien sea un sacrificio o un acto exterior de culto en razón de la «protestatio fidei», del testi-

nástica como de un segundo bautismo, es decir, por su equivalencia con el bautismo de sangre, ¡no con el sacramental!

293. Además de la monografía de V. von Campenhausen: *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (Gotinga, 1936), cfr. M. Viller: *Martyre et perfection,* en *Rev. d'Asc. et Myst.*, 6 (1925), 3-25 y E. Peterson: *Zeuge der Wahrheit,* Leipzig, 1937. Sobre el martirio, cfr. *supra,* notas 57, 58, 217 y 292.

294. San Agustín: *Enar. in Ps.* 117, n. 1 (P. L. 37, 1495).

monio: dos sentidos que incluye el término «confesión». En este segundo sentido habla Santo Tomás del martirio como acto de culto que relaciona con el carácter de la confirmación como poder cultual y participación en el sacerdocio de Cristo que es el carácter de la confirmación. El fiel confirmado ejerce en la Iglesia el *officium* o el *ministerium,* dice el santo — usando una palabra que en su vocabulario implica por encima del fiel un acto de Cristo en el mismo —, de profesar o confesar públicamente la fe [295].

No es, pues, extraño que algunos teólogos, e incluso algunos documentos pontificios, hayan hablado de la acción católica en dependencia de la confirmación, fundamentándola de esta manera en la consagración sacerdotal de los fieles [296]. De hecho, ya lo hemos visto, desde el punto de vista bíblico, el sacerdocio real está orientado hacia una misión de testimonio de Dios, que el pueblo consagrado debe realizar en medio del mundo (*I Pe.* 1, 9 y *supra,* n. 9). Sin embargo, la acción católica tiene otros fundamentos, aparte del sacerdocio real: la fe personal viva, el mandato de la jerarquía. Además, en cuanto *acción* — Pío XI insistió

295 Compárense estos dos textos, ambos en plena madurez, del Doctor común: «Omnia sacramenta sunt quaedam fidei protestationes. Sicut igitur baptizatus accipit potestatem spiritualem ad protestandam fidem per suscriptionem aliorum sacramentorum, ita confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio» (*Sum. Teológica,* III, 72, a. 5, ad 2). «Per ordinem et confirmationem deputantur fideles Christi ad aliqua specialia officia... Ordo et confirmatio habent quandam excellentiam ratione ministerii» (q. 65, a. 3, ad 2 y ad 4)».

Otros textos de Santo Tomás sobre la *confessio fidei*: *IV Sent.* d. 49, q. 5, a. 3, q. 2; *Quodl.* IX, a. 14; *Com. in Rom.* c. 10, loct. 2; IIa-IIae, q. 3; q. 177, a. 1; III, q. 72, a. 5, y 9.

296. Pío XI ha presentado muchas veces la acción católica como una actividad del sacerdocio real de los fieles; cfr., por ejemplo, la encíclica *Ubi arcano* de 23 diciembre 1922 (AAS 14 [1922] p. 695); encíclica *Ad catholici sacerdotii,* de 20 diciembre 1935 (AAS 1936, p. 46-47); cfr. carta *Cum ex epistula,* de 15 mayo 1928 *al cardenal Van Roey* (AAS. 1928, p. 296). Por otra parte, relaciona a veces de manera expresa la acción católica con el sacramento (del bautismo y) de la confirmación siguiendo la línea de Santo Tomás: por ejemplo, la carta *Ex officiosis literis* al Patriarca de Lisboa, de 10 noviembre 1933 (AAS 1934, p. 622).

Entre los teólogos citamos especialmente B. UMBERG, S. J.: *Die Ritterschlag zur katholischen Aktion,* Insbrück, 1931; R. GRABER: *Die dogmatischen Grundlagen der katholischen Aktion,* Augsburg, 1932; J. HOHNJEC: *De sacerdotio Actionis catholicae,* en *Bogolosvni Vestnik* 13 (1933), p. 30-60, (en servicio), resumen latino (une e incluso confunde el sacerdocio de la vida santa con el sacerdocio original por las consagraciones sacramentales del bautismo y de la confirmación). Cfr. también *infra,* cap. 8, n. 67.

En lo que concierne a Santo Tomás, además de los textos mencionados hemos hallado uno generalmente desconocido en la IIa-IIae, q. 182, a. 2, ad 3: «Sacrificium spiritualiter Deo offertur cum aliquid ei exhibetur... Offerre autem debet aliquis Deo, primo quidem animam suam ..., secundo animas aliorum, secundum illud *Ap.* (22, 17): *Qui audit. dicat: Veni...*« Es digno de destacarse este pasaje por la que dice de la conquista de otros mediante el testimonio de quien por la fe ha recibido la palabra de Cristo y por relacionar esto con el tema del sacrificio espiritual.

mucho sobre este punto —, nace más bien del profetismo que del sacerdocio real. Por eso, aun indicando aquí el punto de referencia que tiene con el sacerdocio, nos reservamos estudiarlo en otro capítulo aparte.

7. Continuando los comentarios al cuadro sinóptico, entramos ahora en el campo de la liturgia propiamente dicha, es decir, del culto público de la Iglesia. Por el cuadro al que hacemos alusión se ve en seguida que distinguimos dos partes: el culto, en cuanto emana de los hombres hacia Dios, y el culto de Cristo celebrado por la Iglesia bajo forma sacramental. Antes de considerar los principales puntos que en esta parte sacramental se ocupan de los laicos, será provechoso dar una visión sintética de toda la liturgia como culto público. Lo hacemos sólo a grandes rasgos, si bien cada cosa aparecerá en su propio lugar.

Lo dicho hasta aquí permite comprender que la vida de la Iglesia, en cuanto camino hacia la Ω escatológica, se alimenta de dos fuentes: el Primero y el Segundo Adán. En efecto, lo que en definitiva ha de constituir el templo comunial de Dios es la humanidad creada a imagen de Dios, la substancia crecida y multiplicada desde Adán; pero sólo en cuanto que por Cristo ha llegado a ser cuerpo filial, un cuerpo re-capitado y re-animado espiritualmente gracias al Hijo encarnado. Hablemos, si se quiere, de una fuente de acrecentamiento por parte de la materia, y de una fuente de animación de la que Cristo es el único principio, especialmente en el misterio del paso a su Padre. De manera que todo sucede a la vez. Ya se trate de las *acta et passa Christi in carne* y de Adán; en el sentido que formando todos por la carne un solo pueblo de pueblos humanos, hemos llegado a ser espiritualmente cuerpo de Cristo.

A esto conducen los dos aspectos del misterio de la Iglesia y, lo que más nos interesa aquí, de su culto. Digamos brevemente: existe la institución de reconciliación y existe la comunidad o la sociedad de hombres reconciliados. El papel de la institución es tomar de Cristo, nuestro A, para los hombres; en la comunidad o *collectio fidelium,* las riquezas de las naciones suben a Dios por Cristo, a quien fueron entregadas por herencia (*Sal.* 2, 8; *Heb.* 1, 2; cfr. *Ap.* 5, 9; 21, 26; y el tema del «pueblo adquirido»: *I Pe.* 2, 9). Desde el ángulo cultual, todos estos dones se traducen en un culto que llega a la Iglesia desde arriba y en uno que parte desde abajo; ambos unidos constituyen el culto y el sacrificio de la Iglesia respecto a Dios.

Desde arriba llega a la Iglesia el culto y el sacrificio *de Cristo,* los cuales se perpetúan y se celebran en la Iglesia de forma sacramental; es decir, existen como una realidad espiritual de valor eterno que se hace presente y se aplica temporalmente. Solamente Cristo es verdadera y personalmente sacerdote de ese culto y de su sacrificio. Sin embargo, la Iglesia lo celebra *in persona Christi,* constituyendo un único objeto de operación cultual con Cristo: gracias, por una parte, a la realidad

sacramental de la institución apostólica, que es como la aplicación mayor de la máxima conforme a la cual el enviado, el *saliah,* es en derecho la misma persona que le envía; gracias, por otra parte, a la identidad de virtud que opera en uno y otra: *virtus Christi, virtus Spiritus Sancti* [297].

En *esta* celebración — entendiéndola «formalmente» — el sacerdote no ejerce más que un *ministerium,* en el sentido estricto que esta palabra adopta en San Agustín o en la escolástica, frente a Cristo-*auctor* de los sacramentos. Hablando con más propiedad, el sacerdote actúa como ministro *de Jesucristo.* Cierto que también en las demás actividades sacramentales el sacerdote es ministro de la Iglesia y presidente de la comunidad de culto, pero no es precisamente en razón de este título como actúa aquí: cfr. *supra,* p. 194 s. con las notas. Hacer memoria de la pasión de Cristo no significa para la Iglesia recordar tan sólo al Señor y alabarle por ese recuerdo; significa realizar (sacramentalmente) la presencia de Cristo inmolado y actualizar la virtud de su sacrificio (cfr. *supra,* n. 98). Cristo es el verdadero celebrante; el sacerdote obra *in persona ejus.*

Por el contrario, en cuanto el culto va de abajo a arriba, es decir, parte del cuerpo y no de la cabeza, el sacerdote obra como representante de la comunidad y presidente de la asamblea cultual. Este culto nace de los hombres y sube desde ellos a Dios. Ahora bien, tal como lo consideramos aquí, no se trata del culto de un cristiano particular y ni siquiera de un grupo de fieles reunidos alrededor de su jefe, puesto que semejante culto, aun siendo el de una gran muchedumbre, continuaría siendo desde el ángulo teológico y canónico, algo *privado;* se trata de un culto público, es decir, instituido y homologado, del que se responsabiliza esta persona moral que llamamos Iglesia [298]. La Iglesia total, la sociedad universal de los fieles, que es una y santa, constituye en sí misma una realidad y un sujeto de derecho y de actuación; es como una persona e, indudablemente, una persona moral. Bajo este aspecto, la Iglesia es a la vez cuerpo y esposa de Cristo; como cuerpo, forma con Él *una caro, una persona mystica* [299]; y si constituye una persona, es necesario llamarla también esposa [300]. El culto de la Iglesia (como tal), en cuanto que no es la simple celebración sacramental del *de Cristo,*

297. Cfr. *supra,* p. 164 s.

298. Porque la Iglesia es una persona moral «ex ipso ordinatione divina»; dentro de ella existen otras personas morales menores por ordenación eclesiástica: *Codex Juris can.,* can. 100. Cfr. también P. GILLET: *La personnalité juridique et droit ecclésiastique,* Malinas, 1927.

299. Ver algunas precisiones en nuestro estudio citado *supra,* n. 177.

300. «Nomen Ecclesiae duplicitur accipitur. Quamdoque enim nominat tantummodo corpus quod Christo conjungitur sicut capiti; et sic tantum Ecclesia habet rationem sponsat; sic vero Christus non est Ecclesiae membrum, sed est caput influens omnibus Ecclesiae membris. Alio modo accipitur Ecclesia secundum quod nominat caput el membra coniuncta... Sic autem loquendo de Ecclesia, Ecclesia non

sino *el suyo* propio, es el culto de la esposa; y una teología de la liturgia debería a este propósito investigar sobre dicho aspecto. Añadamos que así como la personalidad (moral) de la Iglesia admite concretizaciones parciales e inferiores en otras personas morales de ordenación eclesiástica o en diversas personas colegiales, así también su cualidad de esposa puede aplicarse, de forma parcial e inferior, a comunidades locales o particulares, como diócesis, parroquia, convento. A condición de sobrepujar la simple reunión de naturaleza privada y de perseguir una «institución» eclesiástica, pueden encontrarse escalonadas formas particulares de culto público aptas a integrar la liturgia propiamente dicha.

Muchos lectores, laicos o liturgistas, estarán sin duda sorprendidos, o quizás desconcertados, por el trazo jurídico de las categorías y del vocabulario que hemos utilizado. Esta impresión molesta cesará en cuanto hagan un esfuerzo por percatarse, gracias y más allá del vocabulario, de las realidades que encierran. Verán entonces que, bajo esas expresiones, se trata de las realidades más concretas y místicas del misterio de la Iglesia. Claro que precisar las ideas tiene sus exigencias: el camino escogido para ello quizás no sea el mejor, pero al menos es apto.

Todos los fieles son los celebrantes del culto de la comunidad eclesial, aunque sólo el sacerdote jerárquico sea el ministro ordinario. Hablando con propiedad, no ministro de Cristo, sino *de la Iglesia*. Es necesario ver en qué circunstancias y distinguir una vez más si queremos no embrollar las cosas. Nos ayudará Santo Tomás, pues tiene una doctrina precisa sobre la cuestión. Distingue en primer lugar, incluso dentro de la Misa, como también lo hicimos nosotros, la operación propiamente sacramental realizada «in persona Christi» y la parte de plegaria y sacrificio de alabanza ejercida «in persona Ecclesiae» [301]. Distingue luego entre la oración personal o privada, por la cual, en el fondo, el sacerdote es como cualquier fiel y vale lo que el fervor de su alma, y la oración del pueblo cristiano o de la comunidad en la que interviene el sacerdote como ministro de la Iglesia para ofrecer las plegarias de todos juntamente con las suyas [302]. En la medida en que actúa como ministro instituido por la Iglesia, el sacerdote jerárquico obra «in persona Ecclesiae, cujus est minister..., in cujus unitate consistit»; su intercesión recae sobre la responsabilidad de la Iglesia, adquiriendo de esta manera un valor rela-

nominat solum sponsam, sed sponsum et sponsam, prout per conjunctionem spiritualem est ex eis unum effectum.» SANTO TOMÁS: *IV Sent.* d. 49, q. 4, a. 3, ad. 4.

301. *Sum. Teológica*, III, q. 82, a. 6.

302. *Com. in I Cor.* c. 11, lect. 2: «Duplex est oratio, una privata, quam scilicet quis Deo offert in propria persona, alia publica, quam quis offert Deo in persona totius Ecclesiae, ut patet in orationibus quae in Ecclesia per sacerdotes dicuntur», *Sum. Teológica*, IIa-IIae, q. 83, a. 12: «Communis oratio est quae per ministros Ecclesiae in persona totius fidelis populi Deo offertur.» Cfr. q. 93, a. 1, c.; III, q. 82, a. 6; *II Sent.* d. 11, q. 1, ad 3; IX, d. 23, q. 1, q.ª 1, ad 1.

tivamente independiente de su santidad personal [303]. Esto no es válido para el sacerdote separado de la comunión eclesiástica por la herejía, el cisma o la excomunión, aun cuando pueda celebrar válidamente «in persona Christi» [304].

Ahora bien, la oración no es algo propio del sacerdote; todo cristiano puede (y debe) rezar, lo mismo por sí que por los otros [305]. Pues bien, si parece que ciertos actos de culto público de la Iglesia no sacramental pueden provenir, si no del sacerdocio, al menos de los grados inferiores de la jerarquía, las oraciones, incluso colectivas y públicas, no parecen implicar una cualificación sacral propiamente jerárquica. Los sacramentos son de competencia de los sacerdotes; los sacramentales, de los ministros jerárquicos inferiores, como por ejemplo los exorcistas; los simples fieles pueden, sin embargo, realizar ciertas funciones dentro del culto público: ser testigos, en ausencia del sacerdote, de la unión sacramental del matrimonio, presidir la oración... Miles de religiosas que carecen de todo sacerdocio jerárquico celebran el oficio litúrgico. Es frecuente en países de misión, en campos de concentración o *kommandos* de trabajo, en campos y reuniones de la juventud, que un laico desempeñe el papel de presidente de la oración de una comunidad y esto bajo formas litúrgicas de plegaria, como por ejemplo las vísperas o las completas, incluso una misa sin consagración. Hemos visto anteriormente ejemplos históricos sobre el particular.

Por eso comprendemos que, en idénticas condiciones, el sacerdote jerárquico, sin dejar de ser lo que es, actúa simplemente como delegado y presidente de una comunidad. En realidad, podría no ser más que esto. Es, sin embargo, algo más; y preside por otra razón además de la delegación de la comunidad. Sólo por haber recibido del obispo una misión canónica o cura de almas, el sacerdote es el testigo oficial del matrimonio o preside la asamblea del culto. Incluso en sus funciones «laicas» es ministro instituido y jerárquico; desde un punto de vista teológico y canonista no es un delegado de la Iglesia-comunidad de fieles, sino de la Iglesia-persona moral de derecho divino. Lo cual no impide de ninguna manera que sea también, pastoral y espiritualmente, el hombre de los hombres, un hombre de Dios y un hombre de oración en medio

303. III, q. 82, a. 6. Esta idea de un valor en sí de la oración hecha «in persona Ecclesiae», podría ser desarrollada en un sentido un poco mecánico, jurídico y ritualista. Las páginas del P. E. MERSCH a este respecto (*Morale et Corps mystique*, 1937, p. 125-126) no escapan completamente a este peligro.

304. III, q. 7, a. 7, ad 3 y cfr. a. 5.

305. También esto es de Santo Tomás: III, q. 22, a. 4, ad 1; para el resto no tenemos más textos que citar.

de una comunidad, abrazado a ella y vivificándola como director espiritual...[306].

El movimiento actual de las ideas reclama una valorización de este aspecto de la realidad pastoral por representar un re-descubrimiento del hecho de que la Iglesia no se construye sólo desde arriba, sino también desde abajo, por el esfuerzo y la cooperación eficiente de los hombres. Volveremos a verlo más adelante y en realidad en todo el libro, ya que atañe al fondo mismo de la obra. Veremos también que nada sería tan inútil como una oposición o simplemente una separación entre lo que a la Iglesia-cuerpo de Cristo le viene desde arriba o desde abajo. Podemos, pues, unificar en el acto litúrgico esos dos aspectos del culto eclesiástico, unidad que se comprenderá con mayor realismo en los dos párrafos siguientes, al considerarla desde el punto de vista eclesiológico y de la teología del sacerdocio de los fieles.

Hay una especie de intercambio entre esas dos partes del culto, como si se complementaran mutuamente, formando una sola liturgia. Los sacramentos, en cuanto a su celebración o administración, implican dos aspectos; son un movimiento del hombre hacia Dios, a lo que responde su valor de culto; son un don de Dios al hombre, a lo que responde su valor de santificación [307]. Son, ante todo, un movimiento del hombre

306. Desarrollemos algo más este aspecto espiritual y pastoral:

Al definir las cosas teológica y canónicamente hemos hablado de «presidente de la oración». Desde el punto de vista espiritual y pastoral es preciso decir, o al menos añadir, «jefe de oración». Entre *presidente* y *jefe* hay una diferencia muy parecida a la que Bergson señala entre cerrado y abierto, y entre presión social y reclamo; o lo formulado per G. Marcel entre tener y ser; o por O. Spann entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*; o entre satisfacción y gozo, entre profesión y vocación, etc. podríamos añadir: público y pueblo (Khomiakov), masa y pueblo (Pío XII: *supra*, p. 70).

Un simple presidente de la plegaria puede sentirse separado de la comunidad; puede que ponga orden y aporte dignidad a los oficios, cosa que no es de despreciar, aunque sin producir en los hombres un acrecentamiento de la vida espiritual. El jefe, en cambio, comunica algo en el plano de la vida. Actúa *con* los hombres y logra que los demás actúen *con* él. El sacerdote, pues, en esta faceta de creyente que implica la plegaria, debe ser el hombre de su pequeño pueblo, el adiestrador espiritual que trabaja con los fieles y procura que los fieles lo hagan con él.

Como toda realización efectiva, esto tiene sus explicaciones concretas. Para referirme a alguien más calificado que yo, me limito a la observancia sobre la que tanto insiste el Rdo. MICHONNEAU (cfr. *Paroise, Communauté missioaire* y su conferencia en el Congreso de la Pastoral litúrgica de Lyon, 1947: *Le jour du Seigneur*): que el sacerdote no reduzca su actividad única y exclusivamente al altar como ministro jerárquico de los sacramentos; que viva en medio de los fieles, haciéndoles rezar y cantar, desempeñando activa y concretamente el papel de fermento del «sacrificium laudis».

Esto es un punto particular. En realidad, el problema planteado afecta a toda la pastoral y a toda la actitud sacerdotal.

307. «In usu sacramentorum duo possunt considerari, scilicet cultus divinus et sanctificatio hominis; quorum primum pertinet ad hominem per comparationem ad

hacia Dios. La absolución sacramental constituye de verdad el sacramento de la penitencia por un acto de arrepentimiento según las formas precisadas por la Iglesia: el don de Dios desciende sobre un hombre que le ofrece, conforme a la Iglesia, el culto de su arrepentimiento. Algo parecido podría decirse de los demás sacramentos: sería factible demostrar que en el matrimonio, la extremaunción, la confirmación e incluso el orden, la consagración y el don (o la promesa) de gracia responden a un movimiento de ofrenda personal hecha por el hombre a Dios en unión y por mediación de Cristo [308]. No hace falta llegar al bautismo (de los adultos) para encontrar este acto de culto que asciende del hombre a Dios y en el que se inserta el don de la consagración y santificación [309].En la eucaristía se ve muy patente. E. Masure ha mostrado [310] cómo en la Misa nuestros pobres dones de criaturas y de pecadores son transubstanciados gracias al don perfecto de Cristo; y cómo nuestro retorno a Dios mediante el ofrecimiento de nuestras vidas, que no hubiéramos sido capaces de hacer llegar a su feliz término, es recogido, asumido y llevado por Cristo hasta su fin juntamente con su retorno. Nuestro culto se complementa en esta celebración del sacramento — *usus sacramenti,* dice Santo Tomás — donde, gracias a la comunicación del Espíritu Santo, todo cuanto había en nosotros de anhelo de gracia es cumplimentado divinamente. El *opus operantis* y el *ex opere operato* se unifican en una única realidad espiritual de gracia.

Hablando en líneas generales, es como una ley de la economía divina el que el hombre deba — incitado y movido por Dios — esforzarse por alcanzar una meta que sólo podrá obtener mediante un don gratuito del Señor: lo que se dijo de la «dialéctica de lo dado y lo actuado», del significado de la historia y de su valor en orden al Reino de Dios (cap. 3); lo que más adelante diremos acerca de las diversas etapas del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento y, en fin, la teología católica de la gracia, pueden ilustrar lo que aquí queremos expresar.

Movimiento del hombre, don de Dios, uso por parte del hombre de ese don, concatenación orgánica. «Offerimus de tuis donis ac datis»,

Deum, secundum autem e converso pertinet ad Deum per comparationem ad hominem.» SANTO TOMÁS: *Sum. Theologica,* II, q. 60, a. 5.

308. Este aspecto de la celebración de los sacramentos se descuida por lo general en teología a causa de lo que tantas veces hemos repetido en este libro (por ejemplo, cap. 2), a saber, un olvido práctico de la aportación del sujeto o de la realidad de la Iglesia en el sujeto.

Véase, sin embargo, G. THILS: *Le pouvoir cultuel du baptisé,* en *Ephem. Theol. Lovan.* 15 (1938) 683-689); cfr. también la nota siguiente.

308. Cfr. J. M. HANSSENS: *La concélebration du catéchumène dans l'acte de son baptême,* en *Gregorianum* 7 (1946) 417-443.

210. *Le sacrifice du chef,* sobre todo la 3.ª parte, cap. 7. Sobre el aspecto de la Misa como *sacrificium laudis* podrán leerse las páginas de Dom DURST en *Bened. Monatsch.,* 1949, p. 338-339.

decimos en la Misa; con lo cual designamos las oblatas tomadas de los mismos bienes recibidos del Señor (cfr. la oración de David: I *Par.* 29, 14 y 16) y sin duda alguna de Cristo ofreciéndose al Padre, a quien significan y contienen sacramentalmente. Tomamos los dones de Dios, incluso su Don por excelencia, el Hijo único (*Jn.* 3, 16), el verdadero Pan bajado del cielo (*Jn.* 6, 35-58), para ofrecérselo de nuevo realizando así el culto espiritual [311]. Y esto, no solamente en la eucaristía, ápice de este sublime comercio; también en todo culto de alabanza, tomado casi siempre de la Sagrada Escritura, «de tuis verbis» y en todo acto de oración, ya que es el mismo Dios quien nos hace rezar y quien en realidad reza con nosotros (*Rom.* 8, 26-27).

Observemos finalmente que todo el culto de la Iglesia — oraciones, oficio coral, sacramentales, consagraciones y bendiciones —, tanto históricamente como desde el punto de vista teológico, deriva de los sacramentos, especialmente de la eucaristía, y se desarrolla en torno a ellos [312]. Y esto es lo que debe hacer, y lo que generalmente hace en sus mejores aciertos el culto laico, tanto familiar como individual. Pero este punto, que ya hemos tocado a propósito del culto en el hogar (cfr. *supra*, p. 227 s.), atañe principalmente al apartado siguiente.

8. Se trata para los bautizados, en razón de su sacerdocio bautismal, de participar del culto propiamente sacramental, no precisamente celebrándolo como ministro jerárquico, sino consintiendo, recibiéndolo y uniéndose. Así nos expresábamos en el cuadro sinóptico de la página 218, al que conviene acudir de nuevo una vez más.

El problema se plantea principalmente en cuanto a la eucaristía; lo que diremos sobre ella podrá aplicarse fácilmente *positis ponendis* a los demás sacramentos. Por eso, añadiendo algunas páginas nuevas a tantos excelentes estudios [313], trataremos rápidamente sobre la participa-

311. La fórmula de «tuis donis ac datis» fue introducida en el canon romano probablemente en el siglo V, a imitación de la anáfora de San Basilio y de San Juan Crisóstomo que cita, por la misma época *I Chron.* XXIX, 14. Recuérdese la secreta del domingo *VIII* después de Pentecostés: «Suscipe quaesumus Domine munera quae tibi de tua largitate deferimus.» Acerca de nuestro culto en cuanto pone en obra los dones de Dios, cfr. Dom A. VONIER: *La nouvelle et éternelle alliance*, cap. 6, p. 74 s. Frase elocuente del P. BOULANGER, P. O., a propósito de la misa dominical; tomar a Jesucristo como un instrumento o un útil de adopción (*Le rôle de l'Église dans la vie chrétienne*, París, 1918, p. 129-140). Sobre la idea de que, en el oficio, rezamos con las mismas palabras de Dios, cfr. SAN AGUSTÍN: *Enarr. in ps. 34* (P. L. 36, 323).

312. Cfr. F. CABROL: *Le livre de la prière antique.*

313. Bibliografía muy sumaria:

A. LOTH: *La participation des fidèles au S. sacrifice de la messe*, en *Revue anglo-romaine*, 2 (1896), 145-159; A. CROEGAERT: *L'Église oblatrice première et universelle du S. Sacrifice*, en *Cours et Conf. des Semaines liturg.* (1927): t. VI, Mont-César, 1928, p. 229-237; *La participation active des fidèles au culte. Cours. et Conf. des Sem. Lit.* (1933): t. XI, Mont-César, 1934; B. CAPELLE: *Le chrétien offert avec*

ción de los fieles en la ofrenda eucarística, sobre el papel que ahí desempeñan y acerca de lo que reciben en virtud de su sacerdocio sacramental bautismal y de su sacerdocio espiritual-real de la vida santa, o en su sacerdocio natural.

Hemos visto ya (cfr. n. 48) cómo el Nuevo Testamento apenas relaciona el sacerdocio de los fieles con la eucaristía; en cuanto al jerárquico, lo da por supuesto, pero apenas dice nada. Por ello mismo, solamente en nombre de la «analogía de la fe», es decir, combinando diversos pasajes de la Sagrada Escritura y deduciendo de esta manera conclusiones, podemos argumentar aquí escriturísticamente; si bien de una fórmula válida que ha logrado felices resultados en otros puntos doctrinales. Por lo demás, la tradición patrística y teológica, la liturgia y la práctica cristiana, en fin *(last,* no *least)* el magisterio actual, aportan indicaciones positivas y a veces muy precisas.

En el cristianismo primitivo y entre los santos Padres, 1.º se dice que toda la comunidad cristiana, por tanto también los fieles, celebra u ofrece el sacrificio del Señor [314]. 2.º A excepción de un texto discordante de Tertu-

le Christ, en *Quaest. liturg. et paroiss.,* 1934, p. 299-314; 1935, p. 3-17; ID.: *Nos sacrifices et le sacrifice du Christ à la messe,* en *La Messe et sa catéchèse,* París, 1947, p. 154 s.; ID.: *Pour une meilleure intelligence de la Messe,* París, 1947 (no hemos logrado conocerlo); Ad. HOFFMANN: *Zur Lehre vom weihepriesterlichen Opferakt,* en *Teologie u. Glaube,* 30 (1938) 280-298; G. DE BROGLIE: *Du rôle de l'Église dans le sacrifice eucharistique,* en *Nouv. Rev. théol.* mayo, 1948, p. 449-460; ID.: *La messe, oblation collective de la communauté chrétienne,* en *Gregorianum,* 30 (1949) 534-561.

Véase además las obras citadas de M. DE LA TAILLE, E. NIEBECKER, J. Ed. REA, A. F. KRUEGER, L. EIZENHÖFER (citado n. 152) y B. DURST (citado n. 131).

314. Cfr. SAN JUSTINO: *Dial.* 117; SAN CIPRIANO: «Quando in unum cum fratribus convenimus et sacrificia divina cum Dei sacerdote celebramus» *(De oratione dominica:* P. L. 4, 538; HARTEL, p. 269); «Locuples et dives es et dominicum celebrare te credis..., quae in dominicum sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio, quod pauper obtulit, sumis» *(De opere et eleemosyna,* 15: P. L. 4, 612 s.; HARTEL, 384). — En las *Acta Saturnini, Dativi,* etc., martirizados en el año 304 y cuyos retoques donatistas ulteriores no afectan a lo esencial, la expresión empleada por los simples fieles, *egi dominicum* puede significar a veces sencillamente: he tomado parte en la reunión (así los párrafos XII y XIV; RUINART: *Acta Mart.,* París, 1689, p. 415-416). Sin embargo, en muchas ocasiones hallamos la doble fórmula: «collectam et dominicum celebrassent» (§ V, p. 411; cfr. la nota de Dom Ruinart citando a San Cipriano: «Numquid ergo dominicum post coenam celebrare debemus, ut sic mysticum calicem...». *Ep.* 63, 16, 2; el texto verdadero dice: «mixtum calicem»); «et in collecta fui, et dominicum cum fratribus celebravi» (§ VII, p. 412-413); «cum collecta fuisset, se supervenisse et dominicum cum fratribus... celebrasse» (§ VIII, p. 413); «cum fratribus feci collectam, dominicum celebravi» (§ XIII, p. 416). «in collecta fui et dominicum cum fratribus celebravi) (§ XVI, p. 418). En todas estas respuestas, dadas por simples fieles, la palabra *dominicum* designa evidentemente la sinaxis litúrgica del domingo, es decir, la eucaristía, de la que los fieles o los hermanos aparecen como los (co)celebrantes.

Cfr. también SAN IRENEO: *Adv. Haer.* IV, XVII, 5 (P. G. 7, 1023: «Ecclesia offert»); SAN JUAN CRISÓSTOMO: *In 1 Cor. hom.* 24 (P. G. 61, 200 s.) SAN AGUSTÍN, en quien los oferentes son los mismos que se ofrecen *(Civ. Dei,* X, 6; P. L. 41, 284) y que dice de los fieles «sacrificare... ferre oblationem ad altare Dei» *(Ep.* 111, n. 8; P. L. 33, 426); cfr. también *Civ Dei,* X, 20 (41, 298), *Contra Faustum,* lib. XX, c. 18 (42),

liano, una vez convertido al montanismo, por el que algunos pensando ligeramente quisieron poner en jaque el testimonio unánime de toda la tradición [315], los fieles no son nunca los ministros de la celebración eucarística. La descripción más antigua que poseemos, la de San Justino, distingue bien el papel del celebrante jerárquicamente cualificado del de los fieles [316]. Los testimonios posteriores son muchos y manifiestos. 3.° La participación de los fieles consiste en ofrecer la materia de los santos dones (Cipriano, citado n. 314), unirse espiritualmente a la ofrenda eucarística que incluye el ofreci-

382-383) ; SAN FULGENCIO : *De fide ad Petrum*, XIX, 60 (P. L. 65, 699) ; SAN LEÓN, que quiere se multipliquen eventualmente las misas para los fieles «si unius missae more servato sacrificium offerre non possint» (*Ep. 9, ad Dioscorum Alex*, c. 2 : P. L. 54, 626-627). Cfr NIEBECKER : *o. c.*, p. 116-117 y J. JUNGMANN : *Missarum Sollemnia*, Viena, 2 vol. 1948 y 1949, t. I, p. 250 y t. II, p. 2.

315. TERTULIANO : *Exhort. cast.* 7 (OEHLER, p. 747). Abuso de este texto, por ejemplo, en C. SAUMAISE (cfr. DABIN : *Apostolat Laïc*, p. 140) ; HATCH (*The Organisation of the Early Christian Church*, Londres, 1895), en J. WITTIG (*Das allgemeine Priestertum*, en *Kirche u. Wirklichkeit. Ein katolisches Zeitbuch*, hrsg. von E. MICHEL. Iena, 1923, p. 21-43 y en *Das Alter der Kirche*, IV, Berlín, s. d., p. 865 s.) ; en F. HEILER (*De Hochkirche*, 1930, p. 47), etc. — Interpretado rectamente en J. B. LIGHTFOOT (*The Christian Ministry*, Londres, 1901), WORDSWORTH (*The Ministry of grace...*, 2 ed., 1903), C. GORE y C. H. TURNER (*The Church and the Ministry*) TIXERONT (*L'Ordre et les ordinations*, 1925, p. 43) ; P. DE LABRIOLLE (*Bull. Anc. Litt. et Archéol. chr.*, 3, 1913, p. 174 s.), etc.

Resta la cuestión de una celebración de la eucaristía por confesores sin haber mediado una ordenación por la imposición de manos. Los testimonios a este propósito pueden parecer numerosos a primera vista. Sin embargo, todos (*Testamento de N. Señor Jesucristo, Cánones de Hipólito, Canones ecclesiastici* ; cfr. los textos en DABIN, p. 525-528), derivan de una única fuente, la *Tradición apostólica* de Hipólito, c. 10, cuyo sentido exacto es discutible. Mientras que el P. LEBRETON (*Rech. Sc. Relig.*, 1947, p. 11) y el P. DELEHAYE (*Origine du culte des martyrs*, p. 18 y 27) lo entienden como si la confesión de fe les permitiera ejercer actos de diaconado y sacerdocio sin ordenación, Dom BOTTE (introd. a su traduc. de la *Tadición apostólica*, p. 24) no ve más que una afirmación de que el confesor es igual en dignidad al diácono y al sacerdote, de suerte que la ordenación no significaria en este aspecto una promoción. Lo cual, según Hipólito mismo, no vale para el episcopado. Por su parte, Gr. DIX, editor inglés de la *Tradición*, observa (*Apostolic Ministry*, Londres, 1946, p. 223), que el testimonio de Hipólito no solamente es aislado, sino incluso desviado. Tertuliano y Cipriano, que trataron expresamente del acceso de los confesores a los cargos del ministerio, no conocen nada de esto : tal vez, sugiere él, se trata de una disposición particular en uso dentro del grupo cismático del que Hipólito era jefe... Cfr. también A. MICHEL : *Dict. Théol. cath.*, t. XI, col. 1251-1253 y otras referencias en DABIN, p. 528, n. 4 ; V. FUCHS : *Der ordinationstitel...*, p. 41-46.

Se sabe que Dom O. Casel ha querido considerar y resolver favorablemente el problema de saber si el don profético había bastado o no, en la Iglesia apostólica o subapostólica, para celebrar la eucaristía : *Prophetie und Eucharistie*, en *Jahrbuch f. Liturgicwiss.* 9 (1929) 1-19a. Esta opinión ha tenido pocas adhesiones.

316. *Apol.* 1, 65. Al hablar de la oración, Justino escribe : «Rezamos con fervor» (n. 4) ; pero cuando trata de la anáfora y de la consagración, «el que preside» interviene y obra solo (n. 6-7), hasta que «habiendo acabado las oraciones y la acción de gracias, todos los presentes aclaman diciendo : ¡ Amén !» (n. 8). Cfr. cap. 67 y CLEMENTE, XLIV, 4.

miento de los miembros de Cristo y no alcanza su plenitud más que siendo de esta manera el sacrificio de la Iglesia al mismo tiempo que el de su Jefe [317].

Durante la Edad Media, sobre todo la alta Edad Media — antes de que el desarrollo de la teología analítica y «científica» disminuyera el interés por la expresión simbólica de las realidades espirituales —, los textos son abundantísimos; todos anuncian la idea de que la eucaristía es el sacrificio del Cuerpo místico, que es ofrecido por toda la Iglesia [318], que no sólo es el sacrificio de Cristo, sino de todos los fieles [319]. Citar sólo los principales textos

317. SAN CIPRIANO: *Ep.* 63, 12 y 13 ve en el agua añadida al vino en el cáliz el símbolo sacramental del pueblo fiel unido a Cristo en el sacrificio; en cambio, citar en este sentido el c. 9 de la misma carta es falsear su significación (así en el hermosísimo pasaje de la encíclica *Miserentissimus* citada *infra*: AAS. 1928, p. 171). SAN IRENEO: *Haer.* IV, XVII, 5 y XVIII (P. G. 7, 1023 s.) unifica la ofrenda de toda la vida con la ofrenda eucarística, como realizando ambas la profecía de Malaquías. San Hilario ve en la eucaristía celebrada por un sacerdote jerárquico, el sacramento gracias al cual puede realizarse el sacerdocio y la ofrenda de los fieles, lo mismo que el sacerdocio y el sacrificio de Cristo: cfr. LECUYER: *Le sacerdoce royal des chrétiens selon San Hilaire de Poitiers*, en *Année théol.*, 10 (1949) 302-325; cfr. p. 323 s.

En lo que se refiere a San Agustín, la totalidad de su síntesis sobre los problemas del sacerdocio, sacrificio y eucaristía presentan idéntico sentido; cfr. KRUEGER: *o. c. e infra.* SAN FULGENCIO DE RUSPE se aproxima mucho a San Agustín: *Ad Monimum*, lib. 2, c. 11 (P. L. 65, 190: cfr. DABIN, 132). También para SAN GREGORIO NACIANCENO, el sacrificio de Cristo es el de los cristianos: *De orat domin.* or. 3 (P. G. 44, 1149; DABIN, 541); etc.

318. Para la época pre-carolingia, cfr. G. NICKL: *Der Arteil des Volkes an die Messliturgie im Frankenreich von Chlodwig bis auf Karl dem Grossen*, Innsbruck, 1930, que trata menos de las ideas que de los hechos (gestos y actitudes por las que se manifiesta la participación). Para el período post-carolingio, véanse algunas referencias de los Padres latinos (muchas debidas a HOLBÖCK: o. c., p. 226, n. 4): FLORO DE LYON: *De expositione missae*, 52 (119, 4748: «*Quod tibi offerunt hoc sacrificium laudis*: in illis verbis considerandum est quod tota Ecclesia offert Deo illud sacrificium laudis... offerunt ergo sacerdotes Ecclesiae, offert per ipsos et in ipsis tota Ecclesia sacrificium laudis»); SAN PEDRO DAMIÁN: *Liber qui dic. Dominus vobiscum*, 8 (145, 237); ODÓN DE CAMBRAI: *Expos. in canonem* (160, 1057: «non solum sacerdotes et clerus... offerunt, sed etiam audientes...»); YVES DE CHARTRES; *Epist.* 287 (162, 287: «a sancta Ecclesia immolatur»); BRUNO DE SEGNI: *Com. in Exod.*, c. 29 (164, 356); RUPERTO DE DEUTZ: *De div. offic.* lib. 2, c. 2 (170, 34, 35; muchas veces «offert Ecclesia»); ESTEBAN D'AUTUN: *De sacram. alt.*, c. 13 (172, 1288 y 1290 D), c. 17 (1927 C); HONORIO D'AUTUN: *Gemma animae*, lib. 1, c. 106 y c. 134 (172, 570 y 586 D); *Summa Sent.*, tr. 6, c. (176, 146: «nullus in ipsa consecratione dicit *offero* sed *offerimus* ex persona totius Ecclesiae»); ALGER DE LIEGE: *De sacr.*, lib. 1, c. 16 (180, 789 D); GUERRICO: *Sermo de Purif. B. Mariae*, n. 16 (185, 87; «Sacerdos non solus sacrificat, non solus consecrat, sed totus conventus fidelium cum illo consecrat, cum illo sacrificat»; cfr. DABIN, 254); HUGO DE ROUEN o de AMIENS: *Dial.* lib. 5, n. 19 (192, 1213); ECKBERT DE SCHÖNAU: *Sermones contra Catharos*, sermo 10 (195, 70 B); INOCENCIO III: *De sacr. altaris*, lib. 3, c. 6 (217, 845: «quia non solum offerunt sacerdotes, se et universi fideles. Nam quod specialiter adimpletur ministerio sacerdotum, hoc universaliter agitur voto fidelium»); lib. 5, cap. 2 (888, B. C.).

Cfr. *infra* n. 325 y los muy documentados trabajos de Ad. KOLPING, que sólo nos ha sido posible conocer después de haber redactado el capítulo.

319. Una neta continuación del tema agustiniano. Los textos serían tan numerosos como en la referencia precedente. Véanse algunos en F. HOLBÖCK: *o. c.*

exigiría más de veinte páginas. Sin embargo, como hemos observado ya anteriormente, la parte que tienen los fieles en la ofrenda eucarística y que nunca consiste en la de un poder público de celebración, se refiere en esos textos no a su cualidad sacerdotal, no al carácter del bautismo o de la confirmación, sino al hecho de que permaneciendo en la unidad de la Iglesia, están en el Cuerpo de Cristo, de forma que su ofrenda es la ofrenda misma del Señor. Por tanto, su papel eucarístico, afirmado con tanta frecuencia, se sitúa en un plano espiritual, en un plano de *vida* en la santidad. Así se expresa en una frase que hallamos todavía en plena escolástica del siglo XIII: los fieles hacen *voto*, mediante el deseo, la plegaria y la unión ferviente (la cual tiene sus expresiones incluso litúrgicas: cfr. *infra*, p. 253), de lo que los sacerdotes hacen *ministerio*, mediante la función y la competencia [320]. En la perspectiva de los autores de esta época no se trata de afirmar solamente — como suele hacerse comúnmente hoy día — que los fieles se unen espiritualmente a la acción litúrgica que realizan sólo los sacerdotes jerárquicos en virtud de un poder sacerdotal propio y personal, sino también que los fieles contribuyen, mediante la fe y la plegaria, a la celebración efectiva y eficaz de esta acción litúrgica. Y eso porque, en realidad, ésta no es obra sólo de los sacerdotes, sino de toda la Iglesia, en cuya unidad únicamente son válidos los poderes de su ministerio [321].

p. 229 s. y A. PIOLANTI: *Il corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in S. Alberto M.*, Roma, 1939, p. 186 s. (sus citas reclaman con frecuencia ser verificadas).

320. RÉMY D'AUXERRE: *De div. off.* (P. L. 101, 1258: «Quod enim adimpletur proprie ministerio sacerdotum, hoc generaliter agitur fide et devotione cunctorum»); SAN PEDRO DAMIÁN (?): *Expos. canon. missae* (145, 885: «Populus hagit voto, sacedotes peragunt mysterio»); ODÓN DE CAMBRAY: *Expos. in canon. missae* (160 1057): «Non solum sacerdotes et clerus (qui secundum diversos gradus divinis occupantur divitiis) afferunt, sed etiam audientes, qui votis et orationibus assistunt cooperantes, et osculo pacis tamquam communicant, confirmantes quod actum est»); ESTEBAN D'AUTUN: *De sacram. altaris*, c. 13 (172, 1288: «offerimus re, ipsi offerunt vota solvendo, immolant sacrificium laudis»); INOCENCIO III: cfr. nota 318 y añadir *o. c.*, lib. 5, c. 2 (col. 888 BC: «*nos servi tui*, videlicet sacerdotes et *plebs tua sancta*, scilicet populus christianus (nam quod populus agit voto, sacerdotes peragunt mysterio»); SAN ALBERTO MAGNO: *De sacrif. missae*, tr. 3 c. 7 (BORGNET, 38, 108: «per oblationes speciali voto hostiae conjungitur qui offertur: ipse populus hostiam offert voto, quam sacerdos offert ministerio». Cfr. PIOLANTI: *o. c.*, p. 184).

El P. DE LA TAILLE, que menciona uno y otro de de estos textos (*Mysterium fidei* p. 329) observa muy justamente que ese voto de los fieles puede expresarse exteriormente e incluso pública y litúrgicamente. Cita, en la p. 330, un pasaje de San Agustín que, junto con la frase del Canon («tibi offerunt vota sua») y el vocabulario de la *devotio*, ha podido influir en esta formulación en términos de «votum»: *Ep. 941 ad Paulinum*, c. 16.

321. Cfr., entre otros, a SAN PEDRO DAMIÁN: *Lib. Dominus vobiscum*, c. 7, (P. L. 145, 237: «quidquid in divinis obsequiis a quolibet Ecclesiae membro reverenter offertur, id etiam fide et devotione cunctorum universaliter exhibeatur»; ODÓN DE CAMBRAI: *Expos. in canon, missae* (160, 1057 B: «virtute communionis in Ecclesia confici sancta mysteria per gratiam Dei»); ESTEBAN D'AUTUN: *De sacram. altaris*, c. 13 (172, 1289 B: «quotquot sunt de corpore Christi quod est Ecclesia salutantur et eorum suffragia postulantur, quorum fides per gratiam Dei adjuvat fieri tanta mysteria»); HUGO DE ROUEN O DE AMIENS: *Dial.*, lib. 5, n. 19 (192, 1213). Cfr. HOLBÖCK, *o. c.*, p. 228, que añade una referencia de GIRAUD DE BARRI (de Cambridge): *Gemma eccles.*, et BREWER, Londres, 1862, t. II, 140.

Nos parece incontestable que estos puntos de vista fueron tenidos algo en olvido en la escolástica desde el segundo tercio del siglo XIII. Lo que escribe Gabriel Biel en un tratado cuya lectura se generalizó mucho, refleja bastante bien la idea que prevaleció: únicamente el celebrante jerárquico ofrece de verdad en nombre de toda la Iglesia; los fieles sólo lo hacen espiritualmente y por mediación (del celebrante) [322]. Por eso, cuando, después de la controversia antiprotestante que había seguido y acentuado esta orientación [323], el gran movimiento de espiritualidad moderna, sobre todo del siglo XVII y el de los últimos cincuenta años, reemprende el tema de la participación activa de los fieles en la ofrenda eucarística, lo hace resueltamente uniendo esta participación a la vida y al fervor espiritual [324]. Menos mal que dentro del movimiento litúrgico de los últimos cuarenta años se hace depender ese fervor de expresiones litúrgicas tradicionales, aunque sin revalidar plenamente — no se puede volver atrás por el camino del tiempo — la teología eclesiástica y sacramental que animó la creación de tales expresiones litúrgicas.

El testimonio de la liturgia, especialmente el mismo texto de la Misa (nos atenemos aquí a la romana), es en gran manera rico y positivo. Fue utilizado a menudo por la tradición teológica y también por la patrística [325]. Los

Evidentemente, es en esta perspectiva donde hay que colocar los innumerables textos de aquella época que niegan la validez de los sacramentos de los herejes, cismáticos o simoníacos. Gravedad eclesiológica de la tesis que admite la validez de los sacramentos fuera de la Iglesia. También en esta perspectiva hay que situar las afirmaciones sobre la importancia del consentimiento de los fieles y de su respuesta al *Orate fratres, Dominus vobiscum,* etc.; cfr. *supra,* n. 230 e *infra,* p. 254 y n. 342.

322. *S. canonis missae expos.*, lect. 22 y 29; cfr. DABIN, p. 328.

323. Cfr. F. X. ARNOLD: *Vorgeschichte u. Einfluss des Trienter Messopferdekrets auf die Behandlung des eucharistischen Geheimnisses in der Glaubensverkündigung der Neuzeit,* en *Die Messe in der Glaubensverkündigung, hrsg.* von F. X. ARNOLD u. B. FISCHER, Friburgo-de-B., 1950, p. 114-161.

324. Ver en DABIN los textos de CONDREN (410), SYLVIO (414), PEDRO DE MARCA (416), TEÓFILO RAYNAUD (418), BOSSUET (431 y 432), BOURDALOUE (434, 437), LEBRUN (446 y 447), SAN LEONARDO DE PORT-MAURICE (452), BILLUART (453), Dom CLAMET (454), Dom MARMION (482), GIHR (483), TIXERONT (484), J. ANGER (500); añadir L. DU PONT: *Medit.*, lib. VI, med. 27, punto 5, fin; ver en la introducción del P. DABIN, p. 46, una lista de autores que relacionan expresamente el sacerdocio real de los fieles con el sacrificio eucarístico.

Dom A. ROBEYNS, al estudiar el concilio de Trento y la teología moderna, en *La participation active des fidèles au culte, Sem. liturg.*, Lovaina, 1934, p. 50-60, ha mostrado que la relación del Sacerdocio de los fieles a la eucaristía fue preconizada en los siglos XVII y XVIII, en nombre de la liturgia, reanudándose de esta manera, por encima de las controversias de los primeros apologistas antiprotestantes, las ideas vivas de antes de Lutero y el Concilio de Trento.

325. Así SAN JUAN CRISÓSTOMO: *In 1 Cor.* hom. 24 (P. G. 61, 200 s.); SAN PEDRO DAMIÁN: *Lib. Dominus vobiscum,* c. 8 (P. L. 145, 237 s.); ODÓN DE CAMBRAI: *Expos. in can.* (160, 1057 s.); INOCENCIO III: *De sacr. alt.*, c. 6 (217, 845), etc.

Sólo después de haber redactado mi exposición he podido leer Ad. KOLPING: *Der Aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers. Dogmengeschcichtl. Unters. frühmittelalterlicher Messerklärungen,* en *Divus Thomas* (Fr.), 27 (1949), p. 369-380; 28 (1950), p. 79-110; 147-170. Los liturgistas de la Alta Edad Media se han detenido principalmente en el *Orate fratres,* en el *Memento* de vivos, en el *Hanc igitur,* en el *Unde et memores,* aunque también en gestos como el de la ofrenda de dones y de *stipendia.*

liturgistas y los teólogos contemporáneos lo usan con tanta frecuencia que es inútil insistir [326]. Muchas «secretas» del santoral y del temporal expresan la idea de ofrecerse a sí mismo con Cristo y por Cristo [327]. Verdaderamente, desde el ángulo litúrgico, la ofrenda del sacrificio eucarístico es algo de toda la Iglesia; y si solamente los sacerdotes ordenados tienen poder de operar la celebración sacramental, toda la *plebe sancta* se une y coopera a ella. En las liturgias egipcias, una aclamación efectiva del pueblo responde al pasaje del canon donde se hallan estas palabras cargadas de sentido. Esta participación del pueblo cristiano se manifiesta a menudo en gestos, por ejemplo, hoy día en la ofrenda de las hostias. Es posible que los ritos empleados para dichas ofrendas sean todavía discutibles en liturgia. Presentar la ofrenda litúrgica corresponde al diácono [328]. Sin embargo, la verdad *pastoral* de los gestos es tan elocuente y tan rica en contenido que no puede ser sacrificada a un juridicismo litúrgico, tanto más cuanto la jerarquía los ha aprobado, al menos tácitamente.

En el plano doctrinal, la jerarquía ha adoptado una postura que no puede ser más positiva y clara. Ya Benedicto XIV había hablado de co-oblación de los fieles en la Misa [329]. Desde entonces, tenemos los magníficos textos de Pío XI [330] y de Pío XII [331]. Se trata sólo de acercar nuestra explicación teológica a las enseñanzas del magisterio, de la liturgia y de la tradición.

326. Cfr. entre los más recientes a B. DURST: *Wie sind die Gläubigen an der Feier der hl. Messe beteiligt*, en *Benedikt. Monatschrift*., 25, (1949), p. 337-354, 417-434, 26 (1950) 1-18, 100-118, 193-209, el cual en los artículos de 1950 desarrolla la teología de la participación de los fieles comentando los diferentes momentos de la misa.

327. Numerosos ejemplos en el santoral, sobre todo medieval y postmedieval: v. gr., entre los oficios más recientes, los de San Vicente de Paúl y San Alfonso María de Ligorio. Cfr. la secreta del día de la Trinidad: «per eam nosmetipsos tibi perfice munus aeternum», como también su modelo, lunes de Pentecostés, originario del Leoniano (cfr. O. CASEL, *en Oriens Christianus*, 1932, p. 298).

328. HIPÓLITO: *Trad. apost.*, cap. 4, 9 y 23.

Excelentes autores se manifiestan favorables a una ofrenda de las hostias por parte de los fieles, incluso a una procesión de ofertorio: así, CLIFORD HOWELL, S. J.: *Sharing in the Sacrifice...*, en *The Clargy Review*, 32 oct. 1949), 228-2138. Dom B. CAPELLE, que tiene sobre la situación de los fieles, respecto a la ofrenda eucarística, una posición algo más restrictiva que la nuestra, admitiría la ofrenda de las hostias hecha por los fieles; pero teme que esto no favorezca las ideas contra las cuales reacciona: cfr. *La messe et sa cathéchèse*, París, 1947, p. 177-178.

329. *De S. Missae sacrificia*, II, c. 13, n. 12. Para el contexto (comunión de los fieles dentro de la misa, normalmente con las mismas formas consagradas para ella), cfr. *Quest. liturg. et paroiss.*, 1950, p. 168-169.

330. Encíclica *Miserentissimus Redemptor*, de 8 de mayo 1928 (AAS p. 170 s.); «Quamquam copiosa Christi redemptio abunde nobis omnia delicta donavit (*Col.* II, 13), ob miram tamen illam divinae Sapientiae dispensationem, qua in carne nostra adimplenda sunt quae desunt passionum Christi pro corpore ejus quod est Ecclesia (*Col.* 1, 24), etiam laudibus et satisfactionibus "quas Christus in nomine peccatorum Deo persolvit" nostras quoque laudes et satisfactiones adjicere possumus, immo etiam debemus. At semper meminerimus oportet totam expiationis virtutem ab uno Christi cruento sacrificio pendere, quod sine temporis intermissione in nostris altaribus incruento modo renovatur...; quamobrem cum hoc augustissimo eucharistico sacrificio et ministrorum et aliorum fidelium immolatio conjungi debet ut ipsi quoque hostias viventes, sanctas, Deo placentes (*Rom.* XII, 1) sense exhibeant... Neque enim arcani hujus sacerdotii et satisfaciendi sacrificandique muneris participatione ii

De estas afirmaciones basta retener las que afectan directamente a nuestro problema, a saber, la participación de los fieles en la ofrenda y el ejercicio que implica de sus títulos sacerdotales. Esto supone, no obstante, recordar brevemente algunos puntos de teología concernientes a la Misa. Habituados a oírla simplemente, puede que los fieles queden algo desconcertados por tal teología. La experiencia muestra que se trata de algo difícil; con demasiada frecuencia se explica la misa sólo desde el plano «de espiritualidad», olvidando sus aspectos propiamente teológicos. Que se nos disculpe la aridez de estas páginas en atención al esfuerzo por precisar las cosas que quisiera ser al mismo tiempo un esfuerzo a favor de la claridad.

1.° Cristo se ofreció una vez para siempre en sacrificio y en su ofrenda incluyó la nuestra [332]. Aquí como en todo, y tal vez más, no puede comprenderse el misterio de Cristo sin ver la referencia que guarda con los hombres y la especie de englobamiento que hace de nosotros. De un extremo a otro, tiene valor de *principio*, de fuente para un pueblo entero. Solamente el Hijo sube al Padre (*Jn.* 3, 13), pero al subir atrae a sí a todos los hombres (*Jn.* 15; 12, 32; cfr. 1, 14 y 16). Así lo entendieron los santos Padres (véanse los dos volúmenes históricos del P. Mersch) y así lo subrayó Santo Tomás: Cristo, dice, es el *autor* de todo el culto cristiano.

2.° El sacrificio de la misa es esencial y principalmente el memorial, la celebración sacramental del sacrificio de la cruz; reproduce y aplica sacramentalmente el sacrificio de Cristo, a través del tiempo y del espacio, hasta su segunda venida. En este sentido, tiene el mismo objeto y el mismo celebrante que el sacrificio de la cruz. Idéntico objeto: el sacrificio de Cristo por nosotros, es decir, el sacrificio de nuestro Jefe, incluyendo el nuestro [333]. Idéntico celebrante, Cristo,

soli fruuntur, quibus Pontifex noster Christus Jesus administris utitur ad oblationem mundam divino Nomini ab ortu solis usque ad occasum omni loco offerendum (*Mal* I, II) sed etiam christianorum gens universa Apostolorum Principe "genus electum, regale sacerdotium"» (*IPe.* 11, 9) jure apellata, debet eum pro se, tum pro toto humano genere offerre, pro peccatis, haud aliter propemodum quam sacerdos omnis ac pontifex "ex hominibus assumptus"» (*Heb.* V, 1-2).

331. Alocución *In questa vibrante*, 10 noviembre 1940 (AAS, p. 498); encíclica *Mystici corporis*, 29 junio 1943 (AAS 232-233; ed. TROMP n. 82); y, sobre todo, encíclica *Mediator Dei*, 20 nov. 1947: participación de los fieles en la eucaristía (AAS p. 552 s.; ed. ROGUET, ed. du Vitrail, n. 76 s.) en cuanto ofrecen juntamente con el sacerdote (p. 554-557; ROG. n. 81-92) y en cuanto se ofrecen a sí mismos (p. 557-560; ROG. n. 93-99).

332. Para la tradición, cfr. *supra*, n. 317, 319. Añadir la consideración por la que SAN CIPRIANO funda la importancia de poner un poco de agua en el vino del cáliz (*Ep.* 63, 13): omitir esto sería como profesar que no hemos sido redimidos por Cristo. Cfr. PÍO XII: *Mystici corp.* (AAS 1943, p. 232-233; ed. TROMP, n. 82; *Mediator* (AAS 1947, p. 552; ROGUET, n. 77).

333. *Enc. Mystici corp.*, l. c. «Voluit siquidem Christus Dominus ut haec miranda, ac numquam satis exornata laudibus coagmentatio, qua inter nos et cum divino Capite nostro jungimur, per eucharisticum sacrificium peculiari modo credentibus

pero en cuanto dispuso que se hiciera «esto» por boca y mediante las manos de los apóstoles. De esta manera, sigue siendo el Señor el verdadero celebrante, el único, aunque se adjunta celebrantes sacramentales.

En cuanto que la Misa no es más que la «repetición» sacramental del sacrificio que *Jesucristo* cumplió una vez para siempre, la celebran solamente los ministros jerárquicos, ministros sacramentales *de Jesucristo*. Únicamente ellos operan sacramentalmente la consagración de los dones divinos (si bien el Espíritu Santo es el verdadero e invisible artífice) y, por tanto, la inmolación sacramental de nuestros altares. Así, en cuanto se trata de realizar el acto sacramental, por tanto exterior, del sacrificio eucarístico (de Broglie) o en cuanto la misa es un sacrificio en el que se inmola la víctima (Capelle), pertenece propiamente al sacerdocio sacramental transmitido por la imposición de manos apostólicas. La encíclica *Mediator Dei* dice igualmente: «La inmolación incruenta por medio de la cual, después de las palabras de la consagración, Cristo se hace presente sobre el altar en estado de víctima, es realizada solamente por el sacerdote en cuanto representa la persona de Cristo, no en cuanto representa la persona de los fieles» (ed. Roguet, n. 87; AAS 1947, p. 555).

3.° Sin embargo, la misa no es sólo sacrificio de Cristo en cuanto ofrecido *por Cristo mismo*. Es también el sacrificio *de la Iglesia*, y esto por dos razones: *a*) porque el sacrificio *de Cristo* es ofrecido *por la Iglesia*; *b*) porque la Iglesia ofrece *su propio sacrificio* por medio del de Cristo. Expliquemos estos dos puntos; veremos en seguida qué parte tienen en ellos los laicos.

a) En primer lugar, desde el momento que existe celebración sacramental del sacrificio de Cristo hay un acto de la Iglesia; de hecho, el Concilio de Trento nos dice que Cristo se entregó a sí mismo como nueva Pascua para ser inmolado *ab Ecclesia per sacerdotes*, por la Iglesia mediante sus sacerdotes, bajo signos visibles en memoria de su tránsito al Padre (C. TRENTO, ses. 22, c. 1; DENZINGER, 938). Es de verdad la misma hostia y el mismo oferente, pero no ofrece solo, sino *sacerdotum ministerio*, por el ministerio de los sacerdotes (*Ibid.* c. 2, n.° 940). Por eso la misa verifica también un título original de sacrificio en relación a la cruz; no es ni puede ser una pura y simple «repe-

manifestaretur. In eo enim sacrorum administri non solum Servatoris nostri vices gerunt, set totius etiam mystici Corporis singulorumque fidelium; itemque in eo christifideles ipsimet immaculatum Agnum, unius sacerdotis voce in altari praesentem constitutum, communibus votis precibusque consociati, per ejusdem sacerdotis manus Aeterno Patri porrigunt, gratissimam quidem laudis placationisque hostiam pro totius Ecclesiae necessitatibus. Et perinde ac divinus Redemptor in cruce moriens, semetipsum, ut totius humani generis Caput, Aeterno Patri obtulit, ita idem, «in hac oblatione munda», non modo semetipsum, ut Ecclesiae Caput, coelesti Patri offert, sed in semetipso mystica etiam sua membra, quippe qui eadem omnia, debiliora quoque et infirmiora, in Corde suo amantissimo includat.»

tición», ya que se celebra en y por la Iglesia; es, según el Concilio de Trento, un verdadero y propio sacrificio [334]; y esto en tanto en cuanto es sacrificio *de Cristo*. Creemos que es a esto, al ofrecimiento *por la Iglesia* del sacrificio de *Cristo,* a lo que apunta la encíclica *Mediator Dei* cuando inmediatamente después del párrafo citado dice: «Pero, por el hecho de poner el sacerdote la víctima divina sobre el altar, la presenta a Dios Padre como ofrenda, para gloria de la Santísima Trinidad y bien de toda la Iglesia. Ahora bien, los cristianos toman parte en esta oblación en sentido estricto a su manera y bajo un doble aspecto: no sólo porque ofrecen el sacrificio por manos del sacerdote, sino también porque lo ofrecen a su modo juntamente con él, a su modo, y esta participación hace que la ofrenda del pueblo cristiano forme parte del mismo culto litúrgico» [335].

b) La Iglesia ofrece su propio sacrificio en y por medio del de Cristo. Al menos aquí desemboca la acción litúrgica, aunque en el plano en que se desenvuelve, la eucaristía es la celebración terrena del sacrificio de Cristo solamente en cuanto que desde el principio lo ha sido también de la Iglesia. No hay «repetición» cotidiana, no hay actualización diaria del sacrificio de Cristo en una celebración sacramental, sino por un rito en el que la Iglesia ofrece el pan y el vino como primicias de la creación, como símbolo de sacrificio espiritual y, simultáneamente, como símbolos o «especies» sacramentales del sacrificio de Cristo, por las que el Cordero, de pie y degollado, inmolado y resucitado, de que habla el Apocalipsis (5, 6) se hará presente sobre el altar de la Iglesia una vez cambiados los dones. Cristo mismo no ofrece ya su sacrificio en la tierra sino por medio, no sólo del sacerdote, sino de la ofrenda de la Iglesia, injertando el memorial de su muerte, en cuya celebración el sacerdote obra como ministro sacramental de *Cristo,* «in persona Christi», y en una celebración cultual de la Iglesia en la que el sacerdote actúa como ministro *de la Iglesia* [336]. De esta manera, la eucaristía es al mismo tiempo el sacramento del sacrificio de Cristo, incluyendo el de todo el cuerpo, y el sacramento del sacrificio de la Iglesia [337].

334. C. DE TRENTO, ses. XXII, can. 1 (DENZINGER, 948) y cf. canon 3 (950); Profesión de fe (997); cfr. la profesión de fe para los maronitas, 1743 (DENZ, 1469).

335. Ed. ROGUET, n. 87; AAS, p. 555. — La expresión «el sacerdote pone la Víctima divina sobre el altar», *altari superponit,* se refiere al hecho de que el sacerdote localiza la divina víctima en el altar mediante la consagración de lo ofrecido.

336. «Quien celebra hoy sacerdotalmente es Cristo, oriundo según la carne de la tribu de Judá, no porque él mismo ofrezca, sino porque actúa como Cabeza de los que ofrecen. Él llama a la Iglesia su Cuerpo y por ella celebra sacerdotalmente en cuanto hombre, mientras que como Dios recibe las ofrendas hechas. La Iglesia presenta los símbolos de su cuerpo y de su sangre, los cuales santifican toda la masa gracias a sus primicias.» TEODORETO DE CIRO: *Comm. in psalmos,* 104 (P. G. 60, 177).

4.° Insistamos sobre estos dos aspectos de la eucaristía en cuanto ofrecida por la Iglesia, a fin de precisar mejor la parte correspondiente a los fieles y los títulos sacerdotales que ponen en juego.

a) Son en realidad los sacerdotes quienes, después de haber puesto la Víctima divina sobre el altar, la ofrecen a Dios Padre; pero también lo hacen los fieles y esto, según Pío XII, de dos maneras:

α) Los fieles, ante todo, ofrecen por y en sus sacerdotes. Porque si éstos suben solos al altar, «representan allí a Cristo en cuanto Cabeza que se entrega por todos los miembros, por eso se dice con toda razón que la Iglesia presenta por medio de Cristo la oblación de la víctima» (ed. Roguet, n. 88, excepto una palabra; ASS, p. 556).

β) Únicamente los sacerdotes ordenados tienen poder de operar el Memorial del Señor, pero sólo para que sea celebrado en la Iglesia a fin de perpetuar la obra de la Redención, relacionando el sacrificio de Cristo con el nuestro y enlazando el nuestro al único y supremo de Cristo. La doble referencia del sacrificio de Cristo al nuestro y del nuestro al suyo hace que la consagración (=la «repetición» sacramental de la inmolación del Señor), aun siendo realizada solamente por los sacerdotes, interese de verdad a toda la Iglesia, y reclame la participación del mismo pueblo.

¿Qué, exactamente? Indudablemente, los votos y las oraciones tácitas o manifestadas exteriormente, por las que los fieles se unen espiritualmente a lo que se está haciendo en el altar. Pero estos deseos y estas plegarias tienen un valor propiamente eclesiológico y litúrgico, del que aquí no hablamos, que atañe tan sólo al aspecto de la «espiritualidad». Ahora bien, los textos antiguos aportan una respuesta que viene a corroborar la enseñanza del Magisterio y que puede ser de gran valor para el ejercicio del sacerdocio litúrgico de los fieles.

337. La idea de que la Iglesia no solamente ofrece con Cristo, sino que también se ofrece con Él ha sido expuesta repetidas veces por San Agustín: «...in ea re quam offert, ipsa offeratur...» *Civ. Dei,* X, 6 (P. L. 41, 284): «quae, cum ipsius Capitis corpus sit, seipsam per Ipsum discit offerre», *Civ. Dei,* X, 20 col. 298). Cfr. KRUEGER: *Synthesis of Sacrifice...,* p. 147, 157, remitiendo a H. DE LUBAC: *Corpus mysticum,* 1944, p. 79. Aquí está el nudo del pensamiento sintético de San Agustín sobre el sacramento de la eucaristía. Se le entiende más fácilmente abordándolo desde el ángulo del sacrificio que por la parte de sacramento o de presencia real.

En cuanto al mismo concepto en la escolástica primitiva, cfr. HOLBÖCK: *o. c.* (*supra,* n. 54), pp. 20-21 (BRUNO DE SEGNI), 49 (RUPERTO DE DEUTZ), 60-61 (HONORIO DE AUTUN), 229-231 (visión de conjunto).

Ver igualmente enc. *Mediator Dei,* ed. ROGUET, n. 88 (compararla con SANTO TOMÁS: *Summa Theol.* III, q. 82, a. 4) y 98; enc. *Mystici corporis,* citada *supra,* n. 333; y, entre los teólogos contemporáneos, a Y. DE MONTCHEUIL: *L'unité du sacrifice et du sacrement dans l'eucharistie,* en *Mélanges théologiques,* París, 1946, cap. 2, sobre todo pp. 51, 55, 57-62.

Nos dicen esos textos, ante todo, que la consagración sacramental se opera en el seno de la Iglesia y está condicionada a su fe y a su unidad. Esto se ve claramente en derecho canónico desde el momento que exige como mínima condición de validez para los actos sacramentales la voluntad de «hacer lo que hace la Iglesia». La consagración es competencia del sacerdocio jerárquico, pero no se trata de un poder mágico de cambiar una sustancia por otra; es sólo la aplicación, dispuesta divinamente, de la virtud de Dios, el cual es fiel a su alianza y a su propia institución. De esta manera, la aplicación y la fidelidad no existen más que en la Iglesia y para la Iglesia. Ésta se halla totalmente comprometida por su fe y por su oración en la relación que supone el sacramento entre la fidelidad de Dios y la fidelidad de su pueblo. Es verdad que la Iglesia supera en tiempo y en espacio a la humilde comunidad que se reúne para la eucaristía; pero también está representada por esta comunidad en la que se realiza su misterio. Por eso la tradición patrística y teológica ha considerado la consagración eucarística y todas las celebraciones litúrgicas como obradas por la gracia de Dios o por el Espíritu Santo, *suplicada por el pueblo cristiano;* por eso afirmó también que el pueblo hace *voto,* mediante la fe, la devoción y el deseo, lo que los sacerdotes realizan sacramentalmente, *mysterio* [338].

Esta fe y este voto del pueblo cristiano no es, por lo demás, algo exclusivamente interior y personal; tiene también su expresión litúrgica a lo largo de la acción sagrada en la que el pueblo debe acompañar continuamente al sacerdote mediante gestos, posturas y oraciones. La tiene en concreto, para atenernos a la misa romana actual, en la respuesta de los fieles a la demanda de oración que le dirige el sacerdote (cfr. *Mediator,* ed. Roguet, n. 83; AAS, p. 554); en el diálogo que abre la Acción sagrada: «Demos gracias a Dios — Es justo y necesario» [339]; en el hermoso rito de comunión como es el beso de paz, al que la alta Edad Media atribuía una gran importancia [340] y, en fin, y sobre todo, en los diferentes «Amén» por los que el pueblo

338. A los textos citados *supra,* n. 320 y 321, añadir SAN JUAN CRISÓSTOMO: *De S. Pentecost.,* hom. 1, n. 4 (P. G. 50, 458-459) y el testimonio, infinitamente hermoso y elocuente del texto de las liturgias orientales. Para los textos litúrgicos, lo que consagra es la gracia de Dios, el Espíritu Santo; nosotros simplemente ofrecemos.

339. — Para el Oriente, ver los textos muy importantes de SAN JUAN CRISÓSTOMO: *In II Cor.,* hom. 18, 3 (P. G. 61, 527, citado *infra,* n. 362) SAN CIRILO DE JERUSALEN (?): *Cat. myst.* 23, n. 4 y 5 (P. G. 33, 1111 s.). Para el Occidente medieval, cfr. el estudio de Ad. KOLPING *supra* mencionado, n. 325.

340. Cfr. NICKL: *o. c.* (*supra,* n. 318), p. 47 s.; KOLPING: *art. c.* Obsérvese de modo particular el Decreto de Graciano, c. 9, D. 2, *de consecr.* (FRIEDBERG, I, 1317) tomado por INOCENCIO III: *De s. alt. sacram.,* lib. 6, c. 5 (P. L., 217, 909): (...qua constat, populum ad omnia quae in mysterii aguntur atque in Ecclesia celebrantur praebuise consensum». Cfr. ODÓN DE CAMBRAI citado *supra,* n. 320.

expresa su unión y su consentimiento profundo a la celebración del misterio. «Amén» significa: «¡ sí, es sólido, es verdadero !» Aparece en la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, como la aclamación por la que la asamblea suscribe lo que ha pronunciado uno solo.

La antigüedad cristiana nos muestra qué lugar ocupaba el «Amén» en la vida litúrgica de los fieles, quienes lo pronunciaban con todas sus fuerzas, al fin del Canon, bien en el rito de la comunión, después de la recepción del pan y del vino (¿es normal que sea el sacerdote quien lo diga, como ocurre hoy?) o tras las palabras de la consagración, según atestigua San Agustín y como cierto número de liturgias, sobre todo orientales, lo practican todavía hoy [341]. La importancia del consentimiento así expresado es grande: por él, como dice San Agustín, los fieles suscriben, comprometen su aprobación [342]. En la perspectiva de la antigua doctrina eclesiástica que, como señala el P. Tromp [343], considera a la Iglesia como unidad o comunión de los fieles y condiciona la validez de los sacramentos a esta unidad o comunión, el consentimiento activo del pueblo cristiano, manifestado en oraciones, votos y aclamaciones, es un elemento indispensable de la celebración. Fue necesario precisar, contra diversos errores, que la ratificación de los fieles

341. El «Amén» en el Antiguo Testamento: *Dt.* 27, 15 s.; *Neh.* 8, 6, etc. — En el Nuevo Testamento: *I Cor.* 14, 16. Cfr. el artículo de SCHLIER en el *Wörterbuch* de KITTEL, I, 339-342; M. DEL AMATO: *La aclamación «Amén» en la Biblia y en la liturgia*, en *Apost. sacerd.* 2 (1945) 148-152; 3 (1946) 2-13; ...*en San Pablo*, en *Liturgia*. 1 (1946) 197-200, 227-232. Al acabar la redacción hemos tenido conocimiento de I. CECCHETTI: *L'Amen nella Biblia e nella Liturgia*, Roma, Vaticano, 1942 (biografía).

Amén al final del canon: textos muy conocidos de SAN JUSTINO: *Apol.* I, 65 y 67 (cfr. *supra*, n. 316); SAN JERÓNIMO: *In Gal.* (P. L. 26, 355); EUSEBIO: *Hist. Eccl.* 7, IX, 4; cfr. F. CABROL, art. *Amen*, en *Dict. Archéol. chr. et Lit.*, t. I, 1907, col. 1554-1573; P. SALMON: *Les «Amen» du Canon de la Messe*, en *Ephem. Liturg.* 42 (1928) p. 496 s.; A.-M. ROGUET: *Amen, acclamation du peuple sacerdotal*, París 1947 (un estudio del Amén en el conjunto de la liturgia); DEL AMATO; JUNGMANN: *Missarum sollemnia*, t. I, p. 31, t. 2, p. 129, 218, 331 s.

Amén de la comunión: TERTULIANO: De *Spectaculis*, c. 25; «ex ore quo Amen in Sanctum protuleris...»; SAN AGUSTÍN: *Sermo Guelferbytanus*, 7, 2 (*Miscellanea Agost.* I, 462); Serm. 272 (P. L. 38, 1247); CABROL, *art. cit.*; JUNGMANN: *Missarum sollemnia*, t. 2, p. 462, n. 49, 471 s., 472, n. 113.

Amén después de las palabras de la consagración: SAN AGUSTÍN: *Serm. Denis*, 6, ed. MORIN en *Miscell. Agost.*, I, p. 31; cfr. CABROL y JUNGMANN: *o. c.*, t. 2, p. 248.

342. «Subscribitis quando Amen respondetis»: *Serm. Guelf.*, 7, ed. MORIN, ed. cit. p. 463. «Amen subscribatis, Fratres mei. Amen vestrum subscriptio vestra est»: *Sermo contra Pelag.*, n. 3 (P. L. 39, 1721; se trata aquí de la plegaria). Cfr. *De catech. rud.* c. 9, n. 13 (40, 320); *Sermo 132* (38, 1247) *Contra epist. Parmen.*, lib. 2, c. 7 (43, 59); *Serm. inter ineditos*, 6, 3 (46, 836). La palabra «subscribere» se usó con frecuencia en la Edad Media: cfr. los artículos citados del P. Salmon y de Ad. Kolping.

343. Anotaciones a la encíclica *Mystici Corporis*. Roma, 1943, p. 117.

no es necesaria para la validez de los sacramentos [344] : para la estructura, diríamos en nuestro lenguaje. Pero los teólogos o los papas que con más fuerza han afirmado, contra estos errores, las condiciones de la estructura, han mantenido expresamente el tema del consentimiento : por ejemplo San Belarmino y la encíclica *Mediator Dei* que lo cita [345].

En ella se habla, como demostraremos más tarde (c. 5, c. 6 y conclusión), de una ley profunda, que quizá no pertenece a la estructura de la Iglesia, pero sí a su existencia y a su vida : la ley según la cual existe sin cesar, en la Iglesia, comunicación jerárquica y consentimiento común.

b) No solamente ofrecen los fieles por y con sus sacerdotes el sacrificio de la divina víctima, sino también el sacrificio de la Iglesia. Y esto princialmente de dos maneras, a saber : ofreciendo las hostias y ofreciéndose a sí mismos.

a) Los textos más antiguos que nos hablan de la Eucaristía, insisten mucho acerca de su valor como acción de gracias a Dios que ha creado el mundo y nos lo ha dado, sobre el aspecto según el cual el pan y el vino destinados a ser transubstanciados en el cuerpo y la sangre de Cristo son las primicias de la Creación.[346]. También los textos litúrgicos, en particular las secretas, piden con frecuencia a Dios : que nuestro sacrificio (cuyo signo son estos dones) sea también el vuestro, en el sacramento o en el misterio [347]. Cuando ha sido elevada esta súplica por la consagración de los santos dones, la liturgia juzga aceptado el sacrificio de los fieles y no considera ya más que el sacramento. Entonces, en efecto, se realiza, con nuestro voto, el programa de toda institución eucarística, correspondiendo al de la redención : bajo el único signo, una sola celebración sacramental, tiene realidad un solo

344. Pío VI : Const *Auctorem fidei*, n. 28 (DENZINGER, 1528) ; cfr. Concilio de TRENTO, DENZ. 944, 955. Pío XII : enc. *Mediator Dei*, ed. ROGUET, n. 82-91 y 99.

345. SAN BELARMINO : *Controv. de euchar.*, lib. 6 (=*De Missa*, lib. 1), c. 27, ed. Naples, t. 3, 1858, p. 523. Cfr. *Mediator Dei*, *ed.* ROGUET, n. 82 (*Act.*, p. 554) y n. 99 (p. 559-560).

346. Tal es, por lo menos, uno de los temas de la acción de gracias. Cfr. JUSTINO : *Apol.* I, 13 y 65 ; *Dial.* 41, 1 ; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA : *Strom.* 7, 3, 6 ; IRENEO : *A. H.* 4, 18, 1 y cfr. 17, 5 ; TERTULIANO : *Adv. Marc.*, 1, 14. Cfr. JUNGMANN : *Missarum sollemnia*, t. 1, p. 30-37 (trad. fr., t. 1, p. 46-53). Algo más tarde todavía, la anáfora de SERAPIÓN (JUNGM. p. 42), las *Const. Apost.* VIII, 12, 6 s. (JUNGM., p. 47) ; ver también el Leoniano (JUNGM. 2, 141). Sin embargo, con el tiempo llega a predominar la acción de gracias por el beneficio de la Redención : JUNGMANN, t. 2, p. 141 s. ; ya en HIPÓLITO, t. 1, p. 38.

347. Algunas indicaciones en este sentido en JUNGMANN : *o. c.*, t. 2, p. 113 s. Ver, por ejemplo, la secreta del tercer domingo de adviento. SAN LEÓN formuló la idea teológica con su estilo regio : «Aliter enim in Ecclesia Dei, quae corpus est Christi, nec rata sunt sacerdotia nec vera sacrificia, nisi in nostrae proprietate naturae verus nos Pontifex reconciliet, verus immaculati Agni sanguis emundet...» (*Epist.* 80, 2, P. L. 54, 914).

sacrificio de Cristo y de su Cuerpo, de su Cabeza y de sus miembros; lo que, en la Cruz, plenamente realizado, estaba incompleto en cuanto a los miembros, se efectúa dia a día, en cada reunión de fieles, a través del espacio y del tiempo, por la unión que los miembros hacen de su propio sacrificio al de su Cabeza. Esto recuerda lo dicho antes sobre el despliegue del A en la Ω, y sobre su identidad esencial. Los miembros desarrollan y actualizan y, en este sentido, añaden; la «renovación» no es un puro intento; lo que desarrollan está tomado de lo que reciben; el crecimiento del cuerpo depende enteramente de la cabeza (cfr. *supra*, n. 330).

La encíclica *Mediator Dei* recuerda que a veces — y, según dice, esto sucedía antes con más frecuencia — los fieles ofrecen a los ministros del altar el pan y el vino, y que la limosna que dan al sacerdote tiene como fin hacer ofrecer la Víctima divina por sus intenciones (AAS, p. 555). Esta ofrenda del pan y del vino, a veces también de cirios, miel, etc., ocupa un importante lugar en la tradición antigua que veía en ello, a la vez, las primicias de la creación (*supra*, n. 346) y el signo de la ofrenda eclesiástica. También los textos litúrgicos, que son aún los nuestros, salvo pequeñas correcciones, dicen sin cesar: «Nosotros te ofrecemos», incluyendo todo el pueblo, sin que pueda decirse que este «offerimus» corresponda solamente a la ofrenda de las especies y no incluya igualmente la del sacrificio de la Víctima divina, cuya oblación sacramental se hace por y en nuestro mismo ofrecimiento. También hemos visto que del sacrificio de los fieles al de Cristo, de las oblatas a la inmolación mística del Señor, la acción litúrgica es continua [348].

Presentimos ya que, en la Misa, todos los títulos sacerdotales serán puestos orgánicamente en juego, bajo la soberanía del único sacerdote

348. Importancia de la ofrenda de dones (*Haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia*): M. DE LA TAILLE: *Misterium fidei* y *Esquisse du myst. de la foi*, el cual ha sistematizado la idea de forma unilateral en su teoría sobre los honorarios de misas. La encíclica *Mediator* no ha omitido mencionar rápidamente este punto: «A veces — lo que antiguamente era más frecuente — ofrecen a los ministros el pan y el vino a fin de que los conviertan en cuerpo y sangre de Cristo; la limosna, en fin, que dan al sacerdote, tiene por finalidad encargar el ofrecer la divina Víctima para sí» (ed. ROGUET, n. 86).

Offerre significa: aportar las oblatas al altar: cfr. JUNGMANN: *o. c.*, t. 2; p. 2 (TERTULIANO: *Exhort. cast.*, c. 11, p. 31 n. 1) *Ordo Romanus* I y Gelasiano, p. 113 s. (numerosas secretas), p. 320, n. 26 (can. 23 del concilio de Hipona), etc. Cfr. también G. NICKL: *Der Anteil...*, p. 36-44 y obsérvese que en la Galia, a diferencia de Roma, esta ofrenda por parte de los fieles tenía lugar en la sacristía.

Una ligera, aunque significativa, modificación: a principios del siglo IX, se cambió la fórmula «qui tibi offerunt» por «pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt»: cfr. JUNGMANN: *o. c.*, t. 2, p. 204.

Offerre englobando, junto con la ofrenda de las oblatas, la del sacrificio de la Víctima divina: cfr. *supra*, n. 314 (el texto de San León ya mencionado dice: *sacrificium offerre*); cfr. también JUNGMANN, t. I, p. 218-219; t. 2, p. 69, n. 85, p. 264 s., y muchos otros textos litúrgicos y resúmenes del Canon de la Misa.

verdadero, Jesucristo. En efecto, la ofrenda por la cual los fieles simbolizan el sacrificio espiritual de sí mismos, y que es también el signo del sacerdocio de Jesucristo, que ofrecen cada uno según su poder, bien por el sacerdocio bautismal, bien por el sacerdocio ministerial, tiene fundamentalmente valor de primicias de la Creación; en este aspecto pone en juego el sacerdocio natural que, en los cristianos, está totalmente ratificado y sublimado en la consagración bautismal, por la que se ordenan al culto de la religión cristiana. Pero es importante señalar que realmente celebran una liturgia cósmica y que, en el sacrificio eucarístico, la ofrenda del mundo y del tiempo es asumida íntegramente, eficazmente, por el único que puede hacerla. Nosotros damos gracias a Dios por los bienes de la Creación: «semper bona creas», «por Él, y con Él, y en Él... todo honor y toda gloria».

Este punto es capital, no sólo para la teología de la liturgia, o de la función cósmica de Cristo y de la Iglesia, sino más aún para la teología del laicado. Es normal que la desconsideración de la participación laica en la liturgia de la Iglesia haya coincidido con cierto olvido de la liturgia en cuanto «sacrificium laudis», ofrenda que va de abajo a arriba; e igualmente, con una consideración casi exclusiva de la misa como sacrificio *de Cristo* y cierto olvido de su valor esencial de acción de gracias. Lógicamente también, no viendo en el sacramento más que el movimiento de arriba a abajo, el don celeste de la gracia, se desarrolló en torno a la Misa, que por otra parte ya era esto, esencialmente, una acción de gracias «pro beneficio accepto» (cfr. Arnold, citado n. 323). En éste como en otros casos, la encíclica *Mediator Dei,* al consagrar las más recientes adquisiciones de la piedad, ha marcado un retorno a una mayor plenitud de la tradición sagrada. La teología del laicado se aprovechará también de esto. Si, en efecto, los laicos son los cristianos que sirven a Dios no renunciando al mundo, sino en él y por medio de él (cap. 1); si el mundo es una parte del reino de Dios y debe estarle consagrado y ofrecido (cap. 3); si la «espiritualidad» del laicado debe fundarse particularmente en la voluntad de Dios, dándonos el mundo como vocación y como trabajo (cap. 9); está claro que el sacerdocio cristiano de los fieles, el que tienen por el bautismo en Cristo, deberá asumir muy expresa y especialmente el sacerdocio natural de homenaje de toda criatura, como tal, a su Creador. No es que se restaure así una religión natural cualquiera; al contrario, en la Misa, este homenaje pasa enteramente por la Cruz y se ofrece en Aquel que, una vez alzado, atrae todas las cosas a sí (*Juan* 12, 32; en la liturgia dominica del Jueves Santo se canta, al final de los laudes: «Qui expansis in cruce manibus, traxisti omnia ad te saecula»).

β) Los fieles se ofrecen a sí mismos realizando una inmolación espiritual (moral) de la que ellos mismos son los sacerdotes, pero que

afecta a la Misa, a la vez como contenido y como fruto. Sí, incluso como contenido, porque la Eucaristía es la ofrenda de los miembros con y en su cabeza (cfr *supra* n. 337); pero sobre todo como fruto. La encíclica *Mediator Dei* insiste sobre este aspecto (ed. Roguet n. 93-99; AAS p. 557-560). Demuestra que la Misa no tiene su efecto completo, y en el sentido agustiniano de la palabra, su plena realidad (*res*) más que en el corazón de los fieles, y si éstos viven una vida consagrada a Dios en Cristo. Es necesario dar a la Eucaristía toda su verdad en nosotros, en lo cotidiano de nuestras vidas. Aquí se trata, no de la validez ritual del sacrificio, que depende del poder recibido por la imposición de manos apostólicas, sino de la realidad espiritual que constituye el alma del sacrificio, el espíritu con que se debe participar en él. Poner toda la vida en la Misa, incluir la Misa en la vida, ha sido siempre, en el estilo propio de toda época, la verdad más práctica predicada por la Iglesia a los fieles en materia de participación eucarística [349].

De este modo, el sacerdocio espiritual-real, por el que nos ofrecemos como hostias espirituales, se une al sacerdocio bautismal, por el que ofrecemos litúrgicamente el sacrificio de Cristo. Se efectúa una especie de *ósmosis* de uno a otro, de presencia del uno en el otro, puesto que, siendo miembros de la asamblea litúrgica, nos ofrecemos con Cristo, completando el acto del sacerdocio espiritual interior en el de nuestro sacerdocio bautismal; y acto seguido damos, en nuestra vida, toda su realidad a nuestra Misa, completando de esta manera el acto de nuestro sacerdocio bautismal en el sacerdocio espiritual interior, inherente a nuestra existencia.

5.° La comunión lo sella todo. No escribiendo un tratado de vida cristiana, sino un capítulo sobre el sacerdocio de los fieles, no hablaremos aquí de la comunión en proporción a su importancia incomparable. Es evidente que si los fieles participan en la oblación eucarística como se ha dicho — ofreciendo el sacrificio de Cristo, ofreciendo con él el de la Iglesia, consintiendo interiormente en el acto sagrado, ofreciendo las primicias de la Creación, ofreciéndose, en fin, a sí mismos —, el acto final de su participación será unirse, hasta formar con ella un solo cuerpo, a la Víctima por quien todas las ofrendas son sacrificadas y aceptadas. Si se ofrece verdaderamente el sacrificio se debe también participar en él (cfr. Santo Tomás, citado *supra*, n. 337). Nuestra unión real con el Señor, y en Él de todos nosotros, es el término, a la vez que el sello, de todos los sacrificios que la Misa incorpora. San Agustín tiene fórmulas inolvidables. Después de haber definido el sacerdocio como «toda obra hecha para unirse a Dios en santa sociedad», ha señalado

349. Para la época de los Padres, cfr., por ejemplo, SAN GREGORIO: *Dial.* lib. 4, c. 59 (P. L. 77, 428). Sobre la oblación de los miembros como *res* del sacramento, M. DE LA TAILLE: *Mysterium fidei*, p. 329.

que el Cuerpo de Cristo se construye en la medida en que es ofrecido y sacrificado, como si nuestra incorporación a Cristo equivaliera exactamente a nuestro sacrificio [350].

¿Añadiremos, con todo respeto a la jerarquía eclesiástica, que tiene la autoridad y la responsabilidad en materia de leyes litúrgicas, que la participación de los fieles sería completa si comulgaran con Cristo bajo las dos especies, en las cuales, y por cuya separación, se representa y renueva sacramentalmente su sacrificio? Por lo demás, pueden hacerlo en las liturgios orientales y no en las latinas, desde el siglo XIV. Estas diferencias en su tiempo y en el espacio no tienen nada desconcertante: La encíclica *Mediator Dei* ha demostrado (ed. Roguet n. 46 s.; AAS p. 541 s.) que hay en la liturgia y en la celebración de la Misa elementos divinos absolutamente inmutables y elementos humanos susceptibles de cambio, entre los cuales menciona expresamente la comunión de los fieles bajo una o dos especies (n. 49, p. 542). Pero este punto tiene suficiente trascendencia para que volvamos a él en un *Excursus* en el volumen de *Études conjointes*.

6.° Sólo resta mostrar, para concluir este rápido bosquejo, cómo los diferentes títulos de sacerdote se unen, bajo el sacerdocio soberano de Cristo, en la celebración eucarística. Comenzando como sacrificio de alabanza de toda la Creación, ponen en juego el sacerdocio natural, si bien enteramente englobado, para los fieles, en su sacerdocio espiritual interior; el ejercicio de éste, comúnmente disperso por el campo de la vida, está a su vez integrado en el sacerdocio bautismal: la participación en el culto instituido por Jesucristo en la Iglesia como acto supremo de su homenaje al Padre. Pero el sacerdocio bautismal no puede realizar la obra eucarística en sí misma — no pudiendo tampoco actualizarse plenamente — si no es en dependencia del sacerdocio ministerial o jerárquico, y gracias a las operaciones sacramentales que únicamente competen a esta última (cfr. *supra* n. 228).

Se podrá engarzar esta cadena partiendo de arriba y mostrar cómo el sacerdote jerárquico, habilitado para «hacer» el memorial del Señor, recoge en su celebración los votos, las ofrendas espirituales de la Iglesia y particularmente de la pequeña asamblea por la que celebra, y los integra en el sacrificio de la Cabeza, realizando al mismo tiempo la ofrenda de la Creación y su referencia a Dios. Así el sacerdocio de abajo y el de arriba se unen y se complementan, como se unen alcanzando la plenitud el sacrificio de Cristo y el de los fieles, para formar un solo organismo de culto, del que en definitiva Cristo es el sacerdote soberano.

350. Para SAN AGUSTÍN, cfr. *Civ. Dei,* X, 6 (P. L., 41, 284): «Hoc sacrificium christianorum, multi unum corpus in Christo» y cfr. XXI, c. 20 y 25 (col. 734, 741); cfr. KRUEGER: *o. c.*, p. 130, 133 e incluso SAN AGUSTÍN: *De Trin.* lib. 4, c. 14, n. 19 (P. L., 42, 901): «Caro sacrificii nostri corpus effectum sacerdotis nostri.»
Para la Escritura, cfr. *I Cor.* 10, 17 y *supra*, n. 29.

Esta idea de un solo organismo cultual y del principio de colectividad o de consentimiento de los fieles, antes expuesta, reclaman naturalmente otro párrafo en el que se precise, de forma general, el lugar propio, la «posición» del sacerdocio de los fieles en la Iglesia.

9. La distinción ya propuesta más de una vez entre la estructura y la vida ¿no podría servirnos para responder a este problema? Ciertamente, si se identifica Iglesia y vida cristiana, como hizo Lutero [351], la cualidad sacerdotal de los fieles y hasta la actividad de su sacerdocio espiritual son esenciales a la Iglesia. El padre Dabin ha señalado justamente que en el sacerdocio de los fieles se trata de la *Christianitas*, de la cualidad o de la forma de ser cristiano, en sí misma; en el lenguaje de Guardini se diría: de la «christliche Existenz».

Para hablar con propiedad en eclesiología, se hace necesario distinguir. Que los fieles tengan la *cualidad sacerdotal*, que se ha tratado de precisar, es esencial para la Iglesia; pero que ejerzan *los actos de este sacerdocio* no pertenece necesariamente a su estructura. Esto manifiesta la naturaleza de la Iglesia, cumple la misión de la Iglesia y, en este sentido, es necesario; pero no la constituye en cuanto es institución santa, casi personal, a la que el Nuevo Adán se une como esposo, a fin de hacerla por Él y para Él madre de los vivos con vida eterna. Los actos del sacerdocio de los simples fieles se sitúan en el campo de las operaciones litúrgicas que manifiestan a la Iglesia, pero no la constituyen... [352].

La posición de Lutero y de los demás reformadores del continente es conocida; en lo referente al sacerdocio común puede resumirse en pocas frases [353].

No hay más que un sacerdocio en el N. T.: el de Cristo. Todos los fieles participan por igual de su dignidad *(Stand)*; la idea de un sacerdocio especial y propio de los «sacerdotes» es una invención del Papa. Para el buen orden de las asambleas cristianas, de la predicación y del culto, es preciso que ciertos hombres idóneos para este cargo ejerzan una función *(Amt)* de dirección. Se preparan para ello mediante estudios personales, pero son nombrados por el Príncipe. Sobre esto último, Calvino es mucho más eclesiástico que Lutero y ha manejado

351. Cfr. *Vraie et fausse réforme*, p. 377 s.

352. Haciendo nuestras las expresiones felices del P. I. DALMAIS: *La liturgie, acte de l'Église*, en *La Maison-Dieu*, n. 19 (1950) 7-25.

353. Textos principales de LUTERO: *An den cristl. Adel deutscher Nation*, 1 mur (1520); Weimar, VI, 407 s.; cfr. LUTERO: *Les grands écrits réformateurs*, ed. y trad. M. GRAVIER, París, 1944, p. 82 s.; *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 15 sq. (1520): W., VII, 27 s.; Gravier, p. 270 s.; *De captivitate babylonica*, de ordine (1520): W., VI, 560 s.; *De abroganda missa privata*, p. (1521): W., VIII, 411 s.

Numerosos trabajos, entre los cuales: H. BEHM, *Des Begriff des allgemeinen Priestertums*. Schwerin, 1912; M. RADE, *Das königliche Priestertum der Gläubigen u. seine Forderung an die evangelische Kirche unserer Zeit*. Tubinga, 1918.

mejor la independencia de la disciplina eclesiástica; pero en el fondo ocupa idéntica posición que Zwinglio. Se podría criticar esta posición desde el punto de vista de la tradición primitiva de la Iglesia, de la Iglesia indivisa, de la Iglesia de todos y de siempre («quod ubique, quod semper, quod ab omnibus traditum est»); o, incluso, desde el punto de vista de la doctrina eclesiástica y de la teología de los sacramentos. En la perspectiva del presente apartado, diremos que dicha posición implica un paso desastroso del terreno de la vida al de la estructura. Se entiende aquí por paso del terreno de la vida al de la estructura el hecho de interpretar la doctrina del sacerdocio de los fieles como si todos y cada uno estuvieran en sí mismos cualificados indistintamente para cumplir tódas las funciones del ministerio. Si, como ha escrito Ricker [354], el sacerdocio de los fieles fuese solamente: «ein religiöses, nicht ein Verfassungsprinzip», nos quedaríamos en el terreno del cristianismo como vida cristiana y habría quizás una posibilidad de reconciliación. Pero los textos se oponen a esta exégesis. K. Holl (obra citada n. 354) cita a Lutero quien, evidente y expresamente, atribuye a todo fiel todos los poderes sacerdotales: predicar, celebrar la cena y los sacramentos, usar del poder de las llaves, juzgar doctrinas, absolver, etc. Y si Lutero añade que no puede cualquiera usar de los poderes sin el consentimiento de la comunidad, sancionado por el parecer del jefe, es precisamente porque estos poderes pertenecen a todos. En realidad, la transferencia a los fieles de todas las competencias y poderes eclesiásticos es tan radical porque, según Lutero, la Iglesia-institución, o conjunto de medios de gracia, está incluida en la Iglesia-comunidad de los (verdaderos) fieles: no hay otra «Iglesia» que el (verdadero) cristianismo; la Iglesia se identifica con su misión, y la estructura con su vida [355].

Sin duda recuerda el lector el impresionante texto de Bismarck citado en un capítulo precedente: «Las dos Iglesias, protestante y católica, tienen bases muy diferentes: la Iglesia católica existe, empieza y acaba en el clero; podría subsistir sin comunidad; la misa puede ser oficiada

354. *Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands*, p. 79, citado por K. HOLL: *Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff*, en *Ges, Aufsätze*, I, p. 318, n. 5. Ricker continúa: «es bezieht sich auf die Stellung des Christen zu Gott, nicht auf seine Stellung in rechtlichen Organismus der Kirche».

355. Ver la III parte de nuestro *Vraie et fausse réforme*. En los estudios citados *supra*, n. 177, hemos buscado la raíz de esta postura acerca del problema eclesiológico en la posición de Lutero sobre la cuestión cristológica y en el primer paso por el que Lutero, en lo referente a Cristo, se preocupa solamente por su misión y actividad de Salvador y no por su ontología divino-humana.

La interpretación de Holl, como también la nuestra, quedan confirmadas por el estudio de M. Rade citado en la nota 353; los requerimientos que hace el autor a favor de los laicos y en la reacción contra una «Pastorenkirche» conciernen al orden de los poderes y de los actos litúrgicos públicos.

sin comunidad; la comunidad es un objeto útil para la afirmación de la función cristiana de la Iglesia católica, pero no es requisito para su existencia. En la Iglesia protestante, por el contrario, la comunidad es el fundamento de toda la Iglesia, el culto no se concibe sin ella...» Ha llegado el momento de apreciar las diversas aserciones de este texto, así como la gravedad de las cuestiones que propone. Sí, la misa puede, en cierto sentido, celebrarse sin comunidad [356], pero sólo en un sentido relativo, porque la Iglesia no está jamás totalmente ausente de una celebración solitaria [357], y porque falta algo en las misas solitarias o, al menos, faltaría algo en una celebración litúrgica limitada regularmente a los sacerdotes jerárquicos. Esto no se concibe, y basta para darse cuenta el examinar los mismos nombres de «liturgia» (servicio público), «sacerdocio jerárquico o ministerial» e «Iglesia». Podemos precisar más y, fundándonos en lo precedente, decir: la Iglesia se estructura desde arriba, pero vive también de abajo. Existe, en primer lugar, gracias al clero, es decir, gracias a la parte que, depositaria de la apostolicidad del ministerio, continúa visiblemente la obra de Cristo, generatriz de una comunidad de fieles; pero esto no adquiere desarrollo, su misión no se cumple, el organismo no tiene vida, sino cuando la comunidad celebra con sus sacerdotes: contrariamente al texto de Bismarck, la Iglesia no acaba en el clero.

Son nuevamente los santos Padres quienes nos dan las fórmulas inolvidables: la de San Cipriano, «plebs adunata sacerdoti et pastori suo grex adhaerens» [358]; la de San Juan Crisóstomo llamando a los laicos «pleroma sacerdotal» del obispo [359] Es decir: no es cuestión de existencia, sino de plenitud Bien se trate de culto o de cualquier otro aspecto del misterio de la Iglesia, ésta existe y se constituye por la jerarquía; no se plenifica, no llega a la verdad de su misión y de su vida más que en y por los fieles.

Demostraremos más adelante, apoyando la aserción en razones y testimonios sólidos, que la jerarquía forma con los laicos un todo de trabajo apostólico, estando los fieles reunidos y, más exactamente, asociados

356. Cfr. *Mediator Dei*, ed. ROGUET, n. 90-91, 101, 107-109. — El P. JUNGMANN (*Missarum sollemnia*, t. I, p. 274 s. trad. fr. p. 267 s.) muestra que, durante muchos siglos, se celebró la misa solitariamente, sin ayudante, por devoción, para ciertas intenciones (difuntos) de la semana. La legislación acerca del ayudante empezó a fijarse a partir del siglo IX.

357. Concilio de TRENTO ses. XXII: DENZINGER n. 944; PÍO XII: enc. *Mediator Dei*, ed. ROGUET, n. 91. Cfr. también el *Liber qui dicitur Dominus vobiscum*, de SAN PEDRO DAMIÁN.

358. *Epist. 66*, VIII, 3.

359. *In Phillip.*, c. 1, hom. 3, 4 (P. G. 62, 204), citado por S. TROMP en *Gregorianum* 13 (1932) p. 340. Para designar a la Iglesia como «pleroma», el mismo autor remite a SAN JUAN CRISÓSTOMO: *De proph. obscur.*, 2, 10 (56, 192); Ps. DIONISIO: *De eccles. Hier.* III, 14 (P. G., 3, 444-445); SAN GREGORIO NACIANCENO: *Orat.* 11, 4 y 99 (P. G. 35, 412 y 502: cfr. *Gregorianum*, 18 (1937) 25.

con la jerarquía en un solo cuerpo apostólico. Por eso, San León, San Pedro Damián, el cardenal Pole y algunos otros, no temían atribuir a los que ejercían de verdad influencia cristiana — entonces los príncipes, ahora el pueblo fiel — un papel sacerdotal [360]. Con mayor razón puede hablarse de un solo objeto de culto, de alabanza y de celebración litúrgica, formado por sacerdotes, por fieles — «nos servi tui, sed et plebs tua sancta» — y finalmente por la cabeza de ambos, Cristo. «Cristo y la Iglesia forman un solo cuerpo, dice Pascasio Radbert —. Cristo no sería sacerdote de todos sin la Iglesia — lo mismo que la Iglesia no puede ofrecerse al Padre sin Cristo» [361]. Y antes que él, San Juan Crisóstomo (¡ una vez más !) :

A veces, incluso, no hay diferencia entre el sacerdote y el simple fiel, como cuando se trata de beneficiarse de los sagrados misterios, pues somos admitidos a ellos todos por igual. No ocurre como en el A. T., en que el sacerdote comía una cosa, el simple fiel otra, no permitiéndose al pueblo alimentarse de lo mismo que los sacerdotes. Ahora sucede de distinto modo : se ofrece a todos un mismo cuerpo, una misma sangre. En las oraciones también contribuye mucho el pueblo. Las oraciones por los «energúmenos», por los penitentes, las rezan al unísono el sacerdote y el pueblo ; todos forman la misma y única oración, una oración llena de misericordia. Igualmente, cuando hacemos salir del recinto sagrado a los que no pueden participar en la santa mesa, comienza otra oración en la que todos se arrodillan y levantan juntos. Cuando damos y recibimos la paz, todos se abrazan unos a otros. En el mismo transcurso de los santos misterios el sacerdote dirige un saludo al pueblo, y el pueblo otro al sacerdote, porque las palabras «Y con tu espíritu», son precisamente esto. Igualmente es común la plegaria eucarística, porque el sacerdote no da gracias solo, sino con el pueblo, pues no la comienza sino después de haber recibido de los fieles su consentimiento expresado en el «Es digno y justo»... [362].

10. Para acabar de precisar cuál es o puede ser la parte activa de los laicos, nos falta estudiar sus posibilidades en el terreno de los sacramentos, ver si pueden administrarlos o celebrarlos activamente, no

360. Cfr. sus palabras que, en boca de tales hombres, son algo más que retórica, en DABIN, respectivamente, p. 126 s., 205-206, 349. Existen otros ejemplos : así, el papa SIMPLICIO dirigiéndose al emperador Zenón (*Ep.* 15, n. 1 : «vobis inesse animum fidelissimi sacerdotis et principis...) ; el papa VIGILIO a Justiniano (P. L. 69, 22 ; «non imperialem solum, sed etiam sacerdotalem animum...») : citados por G. MARTINI : *Regale sacerdotium*, Roma, 1940, respectivamente, p. 77 y p. 92, n. 1. Ver también F. DVORNIK : *Emperors Papes and General Councils*, en *Dumbarton Oaks Papers*, VI (1951). El título de «Rex et Sacerdos» concedido a los soberanos bizantinos (cfr. F. KAMPERS : *Rex et Sacerdos*, en *Histor. Jahrb.*, 1925, p. 495 s.) y a los príncipes carolingios (cfr. K. KERN : *Rex et Sacerdos*, en *Festschrift f. Dietrich Schaefers*, Iena, 1915) tiene otro sentido y manifiesta una ideología bastante más discutible. Sobre el carácter sagrado y casi sacerdotal que se atribuía a los reyes de Francia, cfr. J. DE PANGE : *Le roi très-chrétien*, París, 1949 ; V. MARTIN ; *Orig. du gallicanisme*, 1939, t. I, p. 71, s. Cfr. también *infra*, c. 5, n. 78 y 93.

361. «Formatur Christus et Ecclesia unum corpus. Itaque nec Christus sine Ecclesia pontifex in aeternum, nec Ecclesia sine Christo Deo Patri offertur». *Epist. ad Frudegardum* (P. L. 120, 1353).

362. *Hom. XVIII* in 2 Cor., n. 3 (P. G. 61, 527).

sólo como beneficiarios, asistentes o participantes, sino como ministros.

Se comprende que estas posibilidades son diversas según se trate de circunstancias ordinarias o extraordinarias.

Nos parece normal que un laico administre el bautismo; de hecho el código lo admite para el bautismo no solemne, ya se trate de hombre o mujer, sin exigir que el ministro ocasional sea un bautizado (can. 742 y *Ritual romano*). Son numerosos los testimonios antiguos concernientes a la administración del bautismo por un laico en caso de necesidad [363]. Algunos, de época menos arcaica, sugieren cierta justificación, un laico puede bautizar porque se puede conferir lo que se ha recibido [364]. El principio invocado podría llevar muy lejos. De hecho ha sido utilizado frecuentemente por los canonistas medievales, hasta en cuestión de órdenes: todo poseedor de un orden, decían, tiene radicalmente el poder de conferirlo: «Ex demandatione Papae quilibet conferre potest quod habet: unde ordinatus ordinem et confirmatus confirmationem» [365]. Si, según parece, se refiere al sacramento de la confirmación, hay que confesar que la aplicación a este caso de un principio muy discutible en su forma completamente geométrica, no encuentra apoyo ni en la tradición ni en la historia, sin que pueda prejuzgarse sobre su posibilidad o imposibilidad.

En cambio, una tradición comúnmente aceptada durante cinco siglos, del 800 hasta más o menos el 1300 en Oriente, del 1000 al 1500 en Occidente, admitió una práctica que, si existe hoy, debe ser muy excepcional: la confesión a miembros laicos de la Iglesia [366]. Santo Tomás

363. TERTULIANO: *Bapt.*, 17; Concilio de Elvira (hacia 306), can. 38; SAN JERÓNIMO: *Adv. Lucif.*, n. 9 (P. L. 23, 165). Cfr. P. G. CARON: *I Poteri Giuridici del Laicato nella Chiesa primitiva*, Milán, 1948, p. 110, el cual da también la documentación referente al papel de las diaconisas en el bautismo solemne de las mujeres (unciones...). La teología de Santo Tomás que hemos expuesto anteriormente le permite aplicar al laico que administra el baustismo la palabra *ministro* en su sentido fuerte (*IV Sent.* d. 17, q. 3, a. 3, sol. 2).

La disciplina canónica ortodoxa es en este punto exactamente igual a la nuestra: cfr. N. MILASCH: *Das Kirchenrecht der Morgendländischen Kirche...* (Uebersetz von A. R. v. PESSIÉ), 2 ed., Mostar, 1905 p. 555. Sin embargo, los teólogos ortodoxos no admiten la validez del bautismo conferido por un judío, un musulmán o un pagano, con voluntad de «hacer lo que hace la Iglesia»: cfr. F. GAVIN: *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*. Milwaukee, 1923, p. 289; Chr. ANDROUTSOS: *The validity of English Ordinations...* Londres, 1909, p. 23 s. (quien parece creer que nosotros atribuimos un valor al rito en sí mismo y por sí mismo).

364. SAN JERÓNIMO: o. c. «Ut enim accipit, ita et dare potest»; cfr. el texto atribuido a San Agustín y citado en Graciano, c. 21 *De consecratione*, D. VI (FRIEDBERG, I. 1368), en YVES DE CHARTRES y ALGER DE LIÈGE (FRIEDBERG, en n.): «etiam laicos solere dare sacramentum, quod acceperunt solemus audire».

365. Por los textos en C. BAISI: *Il ministro straordinario degli Ordini sacramentali*, Roma, 1935. Por ejemplo, Glosa ordinaria sobre el Decreto, c. 4, De Consecrationes, D. V.; etc.

366. Cfr. Fr. GILLMANN: *Zur Frage der Laienbeicht*, en *Der Katholik*, 1909, Heft 6,

que, entre los teólogos, ha mantenido una posición excepcionalmente favorable respecto a la confesión entre laicos, relaciona expresamente este punto con la administración del bautismo: en ambos casos, la necesidad de salvación le parecía justificar las máximas facilidades. Santo Tomás, más que nadie, ha trabajado por valorizar la acción sacramental y el papel (instrumental) del poder sacerdotal; sin embargo, yendo más lejos que cualquiera de sus contemporáneos, reconocía a la confesión hecha en caso de necesidad a cualquier fiel un valor en cierto modo sacramental [367]. Para él, los actos del penitente (confesión y contrición) integran la constitución misma y la esencia del sacramento. Que la ausencia del sacerdote prive al fiel penitente de la absolución y de la satisfacción propiamente sacramental, no impide que por parte del penitente la confesión sea lo que sería si fuera realmente sacramental, estando suplido el ministro por un laico, y mereciendo en esta ocasión la calificación de «quodammodo sacramentalis».

Ningún caso de los numerosos autores que cita el P. Teetaert en su completísima antología, relaciona el papel del fiel que recibe en estas circunstancias la confesión de un hermano cristiano, con un título sacerdotal, ni siquiera el bautismo o la santidad; si a veces se invoca ésta, es sin referencia alguna a su valor sacerdotal. A decir verdad, algunos autores de principio del siglo XIII admitieron la remisión extra-sacerdotal o extra-jerárquica de los pecados, bien debido a la santidad personal del que actuaba como instrumento, bien a una especie de poder inseparable de la fe y de la caridad eclesiales, del cual, en caso de necesidad, aquel a quien Dios colocara a nuestro lado llegaría a ser el canal de la gracia [368]. Tocaremos aquí uno de los aspectos eclesiológicos de la cuestión; es muy probable que deba verse en esta especie de gracia o de poder eclesiástico indiviso, una continuación de ideas corrientes entre los Padres, e incluso durante los siglos XI y XII: ideas según

p. 435-451, completado por *Die Laienbeicht bei Präpositinus,* ibid., 1910; Heft 4, p. 318-319; G. GROMER: *Die Laienbeicht im Mittelalter,* Munich, 1909. Los telólogos medievales se inspiraron para esta cuestión en el texto de Santiago, 5, 16. La obra del P. A. TEETAERT, O. Cap. (*La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIII jusqu'au XIV siècle,* Brujas-París, 1926) dispensa de toda otra documentación, aunque puede ser completada en ciertos puntos, y ciertas posiciones podrían presentarse hoy día como una luz mucho más clara (ni siquiera se mencionan las repercusiones eclesiológicas). En lo que atañe al Oriente, cfr. K. HOLL: *Enthusiasmus Bussgewalt* Leipzig, 1898; J. HÖRMANN: *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht,* Donauwörth, 1923.

367. *IV Sent.* d. 17, q. 3, a. 3, q.ª 2, ad 1. La posición de Santo Tomás podría asimilarse a la doctrina recibida hoy día sobre la noción del deseo *(votum)* del sacramento (cfr. C. de Trento. DENZINGER, n. 847).

368. En la antología del P. TEETAERT, no encuentro en este sentido más que los textos de PREVOSTIN (p. 189 y 312), ALEJANDRO DE HALES (p. 312), SAN ALBERTO MAGNO, que es el más explícito *(IV Sent.* d. 17, a. 58: BORGNET, 29, 754; TEETAERT, p. 312), RUFINO DE BOLONIA (p. 210) y una *Lectura* anónima *sup. Sent.* (p. 401).

las cuales el poder de santificar, consagrar y remitir los pecados residía en el Cuerpo de Cristo como tal y se ejercía en este o aquel fiel en virtud de su comunión con el cuerpo místico de Cristo por la fe y la caridad [369].

El misterio eclesial, o al menos el misterio cristiano, está comprometido de manera todavía más íntima en la práctica de la confesión entre laicos, que podríamos llamar confesión fraterna. Esta práctica, en efecto, afecta directamente al misterio cristiano del hermano o del prójimo. Este misterio, comprobado por la experiencia espiritual de la Iglesia, se manifiesta con profundidad inigualable en la Sagrada Escritura y en los comentarios de los Padres [370]. Hay en ello mucho más que el deber moral de tratar a otro como hermano; hay un verdadero «misterio», un verdadero sacramento del prójimo, es decir, en él y por él, a la vez que una revelación, una presencia y una comunicación de Dios (de Cristo). Más allá de la realización del misterio de la unidad eclesial de la fe y de la caridad, existe el misterio del hecho de qne Dios se nos hace presente y se nos comunica mediante el prójimo, y de que sin él nos es imposible tener conexión con el Señor. Cuando el texto pseudo-agustiniano «De vera et falsa poenitentia» transmitía a los teólogos la idea de un valor en sí de la confesión a otro fiel, podría haber hablado de la saludable confusión así causada; si encontraba esta complicidad en el sentido religioso de la Edad Media, era porque traducía a su manera un aspecto esencial de la economía cristiana: la mediación de la creación, y singularmente de los hombres, de nuestro prójimo, en la comunicación con Dios, a la que somos llamados, o en la restauración de esta comunión.

Por eso, aunque no tenga valor sacramental completo (Santo Tomás) o incluso aunque no lo tenga, la confesión a cualquier hermano cristiano, en ausencia de todo ministro sagrado, ha sido y es una práctica normal, bendecida por Dios, deseable. Los hechos que en el pasado dan testimonio de esta práctica, prestados en gran parte por la historia de la Caballería y los relatos de guerra, son de una gran belleza, de una verdadera pureza humana y cristiana [371]. Sin duda, las dos gue-

369. Cfr. *supra*, n. 321.

370. He aquí algunos textos que nos ayudan personalmente: E. MERSCH: *Le corps mystique du Christ. Études de Théol. hist.*; A. PLÉ: *Un mistère de Dieu, prochain*, en *La Vie spirit.*, oct. 1945; p. 225-241; H.-M. FÉRET: *Peuple de Dieu, mistère de Charité, ibid.*, p. 242-262; ID.: *Charité et Verité*, en *L'Église éducatrice de la Charité, Congrès des Oeuvres*, Lyon, 1950. París, 1951, p. 53-106; Th. PREISS: *Vie en Christ et éthique sociale dans l'épitre à Philemon* (en *Aux sources de la Tradition chrét.* Mélanges M. Goguel, 1950, p. 171-179).

371. El P. TEETAERT ha recopilado algunos en el Apéndice, *o. c.*, p. 486-496. Puede verse igualmente L. GAUTIER: *La Chevalerie d'après les textes poétiques des XII*

rras mundiales, y sobre todo la cautividad, los campos de concentración, o el trágico exilio de las P. D., han visto renovar un gesto que por nuestra parte realizaríamos con gusto si las circunstancias nos pusieran en situación de hacerlo.

Volvmos a lo práctico. Es doctrina generalmente admitida que los contrayentes son los ministros del matrimonio [372]. Así pues, tenemos en el bautismo y en el matrimonio dos sacramentos de laicos, cuya presencia y validez, *positis ponendi,* reconoce la Iglesia Católica en las comunidades cristianas sin sacerdote. Aquí acaban los poderes activos de los laicos en el terreno sacramental. No tienen, en particular, el poder de consagrar la eucaristía. En la época de la Caballería, ha podido verse a fieles privados de todo ministerio sacerdotal, recibir o darse la comunión con tres briznas de hierba o una hoja que decían «recibir como cuerpo del Señor» [373]. He aquí una expresión sensible del deseo del sacramento, al mismo tiempo que del sentimiento de mediación de las cosas en nuestra marcha hacia Dios, que es una verdad profunda. En efecto, hay en los sacramentos una realización de la ley según la cual necesitamos usar, para ir plenamente hacia Dios, la mediación de los gestos y las palabras, la de nuestros hermanos los hombres (por eso uno no se puede bautizar a sí mismo), la de toda la creación [374]. Se comprende que los hombres de la Edad Media quisieran demostrar su movimiento interior de arrepentimiento o de comunión en un gesto que simboliza a la Iglesia en la persona del prójimo, o a la creación en alguna realidad vegetal viviente. Pero jamás, salvo en algunos casos heréticos, juzgados como tales en seguida, ningún fiel ha pretendido consagrar las sagradas

et XIII siècles, p. 44-45. En una época posterior, cuando la teología (Escoto, Gabriel Bierl) había ya criticado ásperamente la práctica, se ve todavía a Bayard confesándose al maestresala «por falta de sacerdote» : *Le loyal Serviteur,* ed. de la Soc. de Hist. de Francia, p. 418 (referencia debida a G. Long-Hasselmans). También Ignacio de Loyola, herido gravemente en la defensa de la plaza de Pamplona en mayo de 1521, se confiesa, por ausencia de sacerdote, a uno de sus compañeros de armas.

372. Esto parece derivarse del hecho de que el matrimonio sacramento se identifica con el contrato mismo. Sin embargo, hasta en pleno siglo XIX, teólogos de valía han considerado, al menos como muy probable, que el sacerdote fuera el ministro del sacramento : cfr. *supra,* n. 279.

373. Los hechos de esta clase han debido ser relativamente numerosos : cfr. TEETAERT : *o. c.,* p. 487, 489 ; A. J. DICKMAN : *Le rôle du surnaturel dans les Chansons de Geste,* París, 1926 ; p. 149 ; cfr. también el Apéndice sobre los sustitutos de la comunión y las eulogias, en P. BROWE : *Die Pflichtkommunion in Mittelalter,* Munster, 1940, p. 185-200.

374. Ver nuestro artículo «*Dieu a besoin des hommes*», en *Vie intell.,* mayo 1951, p. 4-22. Acerca de la mediación religiosa de la creación, ver algunas observaciones de A. CHAVASSE, en *Masses ouvrières,* diciembre 1949 - enero 1950, p. 136. Nadie puede bautizarse a sí mismo : carta de INOCENCIO III a Bertoldo de Metz, 28 agosto 1206 (P. L. 215, 986 ; FRIEDBERG, II, 646 s. n. 413).

especies; jamás se ha planteado este problema en la tradición litúrgica o teológica [375].

En cambio, los laicos tienen o pueden tener en la eucaristía un papel litúrgico ministerial, independiente de la participación litúrgica personal de la que se habló antes. A decir verdad, la tradición y la disciplina de la Iglesia no les atribuye este papel más que a título de suplencia, en caso de carecer de clérigos «ordenados». Afirman claramente que el sitio de los laicos está en la nave, estando el presbiterio reservado a los clérigos [376]. Esto es para que se respete plenamente el orden eclesiástico y el carácter sagrado de los santos misterios. No obstante, la disciplina actual permite a los laicos el servicio directo del altar, el ejercicio de las funciones de acólito, incluso las de «lector» [377]. Las de chantre parecen no necesitar una consagración o un «orden» propiamente dicho, al menos en Occidente. Es un problema, hoy surgido de diversas partes, saber si convendría sancionar ciertos ministerios litúrgicos o pastorales ejercidos por laicos, con la redacción de una orden menor correspondiente. Véase a este propósito el *Excursus* final del presente capítulo. La Iglesia debió antiguamente limitar y reglamentar la manipulación — si así puede decirse — de la eucaristía por laicos. En la Iglesia anteniceana los fieles llevaban las sagradas especies a sus casas y se administraban ellos mismos la comunión durante la semana [378]. También ocurría, sobre todo en período de persecución, que los laicos llevaban la eucaristía a los prisioneros o a los enfermos [379]. La Iglesia

375. Únicos problemas que se han propuesto concernientes a los diáconos: concilio de Arlés (314), c. 15; concilio de Nicea (325), c. 18, sobre cuyo sentido exacto puede discutirse; *Const. Apost.*, VIII, 28. Y cfr. T. G. JALLAND en *Apostolic Ministry Londres*, 1946, p. 315.

He aquí algunos casos extraviados que hemos observado (independientemente, por supuesto, de las sectas heréticas que niegan la existencia de otro sacerdocio fuera de la santidad personal, como los Pobres de Lyon): por un momento el grupo de Bernardo Prim, que se preocupó en seguida de rectificar el error (cfr. GRUNDMANN: *Religiöse Bewegungen...*, 1935, p. 120, n. 99); una mujer de la que habla Esteban de Borbón, siglo XIII (cfr. KROPATSCHEK: *Schriftprinzip...*, 1904, p. 186, n. 1); un franciscano que no tenía órdenes mayores y que fue condenado por la Inquisición bajo el pontificado de Urbano III (cfr. PASTOR: *Geschichte der Päpste* t. XIII/2, p. 613 s.). En cuanto a la antigüedad cristiana, cfr. FIRMILIANO DE CESAREA, en las epístolas de Cipriano, *Ep.* 75, 10.

376. Cfr. CARON: *o. c.*, p. 129, 132-133.

377. Cfr., por ejemplo, J. CASPER: *Berufung. Eine Laienpastoral*, Paderborn, 1940, p. 103 s., 110 s. y muchas interesantes indicaciones bibliográficas en la p. 217 s.

378. Los testimonios de HIPÓLITO (*Trad. apost.* 32) y de TERTULIANO (*Ad. uxorem*, II, 5) y Gr. DIX: *A detection of Aumbries*, Westminster, 1942, p. 6 s.

379. Cfr. el caso de Serapión, cristiano de Alejandría, contado por DIONISIO DE ALEJANDRÍA, en EUSEBIO: *Hist. Eccl.*, VI, 44; y cfr. P. BATIFFOL: *L'Eucharistie*, ed. 1913, p. 288-289; F. CABROL: *La prière des premiers chrétiens*, París, 1929, p. 117-119.

pudo reaccionar en algún momento o en algunas circunstancias contra los abusos y en favor del respeto de sus disposiciones canónicas [380]; quiso evitar sobre todo que los hechos de excepción prescribieran contra la ley. Pero la excepción es admitida siempre y formalmente prevista y sancionada por el derecho, de modo que la disciplina actual es en verdad homogénea con la de los primeros siglos. No sólo en la Edad Media llevaron los laicos la eucaristía, por ejemplo durante la guerra [381]; el hecho se ha renovado de ordinario en nuestros días, en los campos de concentración. No solamente en la vida de Santa Clara se ve a una mujer llevar el Santísimo Sacramento, en este caso de modo solemne. Cerca de nosotros, durante la revolución de 1909 en Barcelona, una Sor María Mercedes salvaba el Santísimo Sacramento llavándoselo. En las misiones, con frecuencia, los fieles han reservado el Santísimo Sacramento, han llevado y dado la comunión, ejerciendo funciones ordinariamente reservadas a los sacerdotes. Tales hechos se multiplican en circunstancias excepcionales; en caso de necesidad, cualquier laico puede llevar la eucaristía en viático y darse a sí mismo la comunión [382].

Tales son los hechos, tal es la ley. Se estará de acuerdo en que es muy aventurado y casi impropio hablar aquí, no ya del papel activo de los laicos como ministros de sacramento «para darlos»; por lo menos con un papel propiamente sacerdotal. Los no cristianos pueden ser ministros de Cristo para el bautismo, a condición de unirse al organismo eclesiástico con la intención de «hacer lo que hace la Iglesia»; el contrato matrimonial realizado entre paganos se convierte, al bautizarse, en el sacramento del matrimonio: esto demuestra que en los dos sacramentos que pueden dar los laicos no se encuentra comprometido ningún poder sacerdotal original. En cuanto a la confesión recibida por laicos, incluso si, con Santo Tomás, se la sitúa en la línea del sacramento, no es, ni jamás ha pasado por ser, sacramento de penitencia; la absolución que puede pronunciar el laico no implica poder sacerdotal original, como tampoco la administración del bautismo de que hablábamos. El gesto exterior no hace más que expresar, concretar, localizar de algún modo la referencia a la Iglesia y la llamada al poder de Dios. No es en estos hechos en los que hay que buscar la esencia del sacerdocio de los fieles, del que todo este capítulo ha demostrado, así lo esperamos, ser una realidad.

380. Reacción, en particular, contra los abusos de la distribución de la eucaristía por las «diaconisas»: así en Oriente (cfr. J. LECLERQ en *Dict. Archéol. chr. et Lit.*, t. IV/1, col. 725-733), en Bretaña a principios del siglo VI (cfr. *Hist. de l'Église*, de FLICHE y MARTIN, t. IV, p. 390-391).

381. Cfr. el célebre caso del conde Guillermo guardando las sagradas especies en su escarcela y dando el viático al joven Vivien, su sobrino (canción de Aliscans), cfr. TEETAERT: *o. c.*, p. 490.

382. Cong. Propag., 21 julio 1841.

EXCURSUS

¿Órdenes menores para los laicos?

La pregunta ha sido formulada estos últimos años discretamente, pero con insistencia, debido a preocupaciones diversas. A veces, considerando la consagración de los laicos a las tareas de apostolado dentro de la Acción Católica, se sugería sancionar así dicha consagración o inserción en la obra de la Iglesia [1]; otras, desde un punto de vista litúrgico o cultual, se pensaba en una colación de órdenes menores a los laicos para que efectivamente cumpliesen determinadas funciones propias de dichas órdenes. La tendencia actual de restituir a las cosas y los gestos su verdad, hallaría aplicación aquí. Porque resulta un poco extraño que las funciones para las que las órdenes menores son, histórica y teológicamente, verdaderas consagraciones litúrgicas, sean ejercidas hoy por empleados retribuidos, o por voluntarios desprovistos de dichas consagraciones, o por sacerdotes que las reciben sólo en vistas a otro ministerio, correspondiéndoles la consagración y el cargo sólo durante algunos meses, limitados por la prosecución de los estudios clericales, dentro de seminarios o escolasticados [2]. Al considerar las cosas desde un ángulo pastoral, se comprobaba, por un lado, la necesidad de alguna institución que

1. Además de las cartas recibidas por el autor, cfr. por ejemplo, J. LECLERCQ: *Essai sur l'Action catholique*, p. 47; «Los dirigentes de Acción Católica deberían recibir una orden menor que manifestara claramente el estar investidos en la Iglesia de una función oficial.»

Puede evocarse igualmente la idea de H. URS VON BALTHASAR (*Der Leie und der Ordensstand*, Einsiedeln, 1948; trad. franc. de E. BERNIMONT: *Laïcat et plein Apostolat*, Liège y París, 1950): cree poder aplicar al menos a ciertos militantes de Acción Católica las disposiciones de la Constitución *Provida mater* sobre los institutos seculares de vida religiosa, es decir, un régimen de votos.

2. Cfr., por ejemplo, H. H. PHILIPPEAU: *Les ordres mineurs*, en *Supplément de la Vie spirituelle*, n. 10, abril, 1949, p. 174; cfr. también p. 176-177: «Se dibuja un movimiento en el seno de ciertas corporaciones monásticas o canonicales, Trapa, Premonstratenses, sobre la colación de órdenes menores a conversos o a coadjutores laicos, elegidos para el servicio práctico de la liturgia. ¿Podría extenderse este movimiento hasta los grandes grupos de clérigos y empleados eclesiásticos? Observamos que, para aumentar el prestigio de los auxiliares laicos indispensables al clero misionero en país de infieles, una reciente disposición de Propaganda Fide autoriza que algunos de ellos reciban las órdenes menores y las ejerzan en las reuniones cultuales, sin exigirles por ello que renuncien al matrimonio y a la vida

respondiera en la actualidad a lo que fueron antiguamente la función de la diaconía y la de las órdenes menores; por otro, la existencia de vocaciones relativamente numerosas en dicho sentido. Entre los Auxiliares (laicos) del Clero, por ejemplo (Cavillon, cerca de Picquiguy, Semine), y entre los hermanos misioneros rurales, se ve claramente que existen tales vocaciones respondiendo a estas necesidades, y uno se pregunta si no convendría solicitar el restablecimiento de la función acompañada de la consagración litúrgica propia; una función de diaconía (no de diaconado) sancionada por la recepción de órdenes menores. La cuestión así planteada dentro de congregaciones regulares lo está también en los medios laicos más entregados al trabajo de la Iglesia, como se ha visto, por ejemplo, en las jornadas universitarias de Fulda (Pentecostés, 1950) [3].

La respuesta a tales preguntas en el plano canónico y práctico depende de la competencia exclusiva de la Jerarquía que ejerce en la Iglesia el poder canónico y pastoral. Pero el teólogo puede aportar la contribución de su ciencia según su doble actividad: positiva (tradición e historia de la Iglesia) y especulativa (los principios) [4].

La historia nos enseña que las órdenes menores son consagraciones que se constituyen en un cierto grado *(ordo)* de servicio y por tanto, de jerarquía eclesiástica en vistas a ejercer determinada función; funciones sagradas pero, en el fondo, laicas, que no suponen ningún poder jerárquico. Dignidad (orden o grado jerárquico) y función están ligadas en su origen; también podría uno ser lector o acólito toda la vida, como se es panadero o maestro de escuela, simplemente para asegurar uno de los servicios del organismo eclesial, sin aspirar jamás a otro servicio y, por consiguiente, a un grado más elevado, el sacerdocio, por ejemplo. A partir de mediados del siglo X

conyugal, ni que aspiren en el futuro a las órdenes sagradas.» (Lo que se dice aquí de las misiones ha sido rectificado en lo que sigue por el autor.)

De una carta de un agregado: «Hay un ancho campo donde el laico encuentra su plaza, la que en otro tiempo correspondía al diaconado y a las órdenes menores. Ahora bien, sobre este punto, la práctica de la Iglesia me parece hoy día completamente equivocada. Por un lado, el título de clérigo se reserva para los aspirantes al sacerdocio, sin que se mantenga el cargo correspondiente. O bien, caso de mantenerse, es una sobrecarga para el ministerio sacerdotal propiamente dicho, el de la oración y la predicación; tanto es así, que el sacerdote que se halla agobiado de trabajo pide ayuda a los fieles para que tomen sobre sí las preocupaciones materiales. Por otro lado, las tareas pertenecientes antes al «diaconado» o a las órdenes menores se confían ahora a empleados remunerados, que no están interesados mística y religiosamente en su misión. O se llama a las fuerzas jóvenes (alta clerecía: ved cómo el término se refiere a la función reaparecida; scouts), pero éstos ignoran toda la teología de su función. Esta doctrina debería restaurarse y sistematizarse sobre la mística que en otro tiempo era la de las órdenes menores...»

Cfr. el artículo de P. W. CROCE citado *supra*, cuya síntesis y conclusión se orienta por el mismo camino.

3. Cfr. J. HORNEF: *Wiederbelebung, des Diakonats* y *Um die Wiederbelebung des Weihediakonats*, en *Die Besinnung*, diciembre 1949 y diciembre 1950, p. 327-339. El autor cita los estudios siguientes: H. H. GEHLE: *Der Diakonat, das Laienamt der Kirche*, en *Deutsche Volkschoft*, mayo 1949; G. VON MANN: *Das Caritasdiakonat und seine Erneuerung*, en *Caritas*, 1934, p. 202 y 236; H. SCHÜTZ: *Diakonie der Liebe*, *ibid.*, 1936, p. 265.

4. La cuestión teológica debería tratarse bajo un doble punto de vista, positivo y doctrinal. Ensayo de esto en W. CROCE: *Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung*, en *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 70 (1948) 257-314.

(Croce, p. 304 s.) comenzó a perderse este equilibrio, esta correspondencia y esta unión entre la dignidad y la función. En la práctica, clerecía y órdenes fueron buscadas por sí mismas, sin propósito de servir a la Iglesia, ni necesidad de ministros, simplemente por los privilegios que conferían. En el plano teológico, la elaboración del tratado de sacramentos y en particular del orden en la Primera escolástica (fin del XI a principios del XIII) condujo la definición del orden como *Potestas*, «poder» dado en la ordenación, independientemente de toda función o servicio ejercidos realmente. En lugar de considerarse como consagraciones en vistas a cargos o competencias reales, «las órdenes menores» fueron definidas, de modo bien ficticio, como poderes: muy ficticio, decimos, porque, en realidad, ¿qué «poder» recibe el acólito o el lector que no tuviese antes de su ordenación y que otro hombre no tenga tanto como ellos? Lo que tienen de original no es, precisamente, un poder, sino un oficio, una función en servicio de la Iglesia, por el cual son ordenados mediante la consagración litúrgica. Así, la sistematización unívoca, geométrica, de los diversos grados del ministerio eclesiástico bajo el signo del poder sacramental del sacerdote, tiende a ignorar el verdadero estatuto de las órdenes menores, consolidando el lamentable divorcio entre el poder o la dignidad y la función.

Para los clérigos que perseguían en definitiva la vinculación al servicio de la Iglesia «las órdenes menores» se convirtieron, privadas de sus funciones, en simples «etapas del sacerdocio», en grados que había que franquear o ceremonias por las que había que pasar [5]. Los abusos y los inconvenientes eran claros, y para responder a las críticas de los protestantes que hablaban de esto como de cosas vanas e inútiles (cfr. *infra,* n. 7) el Concilio de Trento quiso restaurar «las órdenes menores» en su verdad, renovando su valor de función, de grado u oficio en servicio de la Iglesia. Recordó, de manera detallada, cuáles habían sido tradicionalmente sus competencias, adaptándolas o extendiéndolas, a fin de concederles un lugar en las nuevas circunstancias de la época [6]. En la publicación definitiva de los cánones de reforma (sesión 23; 15 julio 1563) añadió uno, que no figuraba en los primeros proyectos, con la intención de restaurar en las iglesias el ejercicio de las órdenes inferiores al sacerdocio, desde la de ostiario a la de diácono, como verdaderas funciones o servicios, acompañados de beneficios o de salarios. Para las órdenes menores preveían expresamente, si no había bastantes clérigos célibes, que se diesen a hombres casados (excluyendo a los casados en segundas nupcias y supuesto que fuesen de buena vida), que llevaran en la Iglesia la tonsura o el hábito clerical [7].

5. La práctica, frecuente hasta hace poco, de las ordenaciones «per saltum» (es decir, de la ordenación para un grado superior, sacerdocio o episcopado, sin una precedente ordenación a un grado inferior) testimonia la prevalencia de la función sobre la dignidad o, por lo menos, la relación del orden a la función. El P. Croce cita (p. 300 y 305) testimonios interesantes que ilustran la nueva — y deplorable — concepción de las «órdenes menores» como «etapas del sacerdocio» (estas palabras forman el título de una explicación del Pontifical hecha por H. DUBOSQ).

6. Texto de los cánones revisados para corregir los abusos concernientes al sacramento del orden, 6 julio 1563, cap. 16: *Conc. Tridentino...*, ed. Soc. Goerres, t. IX (*Acta* VI) Friburgo-de-B., 1924, p. 598 s. El texto del concilio debería servir de base a todo trabajo actual de renovación y adaptación de las «órdenes menores»; sería sumamente interesante una traducción del texto, comentada por hombres documentados sobre la situación pastoral moderna.

7. *Decreta super reformatione*... cap. 17; ed. citada, p. 627-628.

Desgraciadamente, como señala el P. Croce, la experiencia demostró que la institución de estas funciones eclesiásticas había muerto. Después del Concilio, en los seminarios creados felizmente como el mejor remedio a los males del clero, se volvió a considerar las órdenes menores como simples «etapas del sacerdocio . El P. Croce se pregunta incluso si no se debería considerar como caducadas dichas funciones y crear en su lugar nuevas formas de servicio eclesial, adaptadas a las nuevas circunstancias como son, en nuestra época, la escasez de clero, una Iglesia empobrecida, campos abiertos a la «diaconía» cristiana a causa de la situación sociológica, una gran aunque incompleta asistencia social; y, en fin, las necesidades y dificultades de la enseñanza cristiana. Las aportaciones de la historia son muy valiosas a este respecto, pero deben completarse con la doctrina teológica.

Ésta, en primer lugar, recoge las afirmaciones de la tradición acerca de la naturaleza de las órdenes menores y sobre la relación entre dignidad y función, orden y servicio. A lo sumo, señalaría, en la medida en que vería en esto «órdenes» — en el sentido del tratado sobre el «Orden», que no se trata de simples designaciones para una función y que comportan una calificación estable, una dignificación personal independiente de su actuación en un servicio concreto[8].

En cuanto a las diversas preguntas formuladas, la teología no parece favorable a sancionar indistintamente, mediante la colación de órdenes menores, todos los compromisos laicos de trabajar en la Iglesia. Esto, en efecto, equivaldría a admitir que uno no se habilita para un cargo sino por la cualidad de clérigo y, por consiguiente, que construir la Iglesia, promover su actividad, es competencia exclusiva del clero. El presente libro es por entero una reacción y, si fuese necesario, una refutación de tan miserable presunción. Muestra de un extremo a otro que los laicos son la Iglesia, hacen y construyen la Iglesia, ejercen, en su medida, sus funciones y sus actos. El presente libro distingue igualmente lo que corresponde a los clérigos y a los laicos. Los laicos tienen en sí mismos recursos que les capacitan para ejercer funciones y acciones eclesiásticas en el plano vital y que los capacitan para el apostolado, al menos hasta los límites antes precisados Para habilitarlos, e incluso para consagrarlos al apostolado, no es necesario apelar a ningún elemento propio del estado clerical: luego veremos que la A. C. *misma no supone más consagración que* la bautismal y la vida de fe, ni otra ordenación que la de la confirmación, ni otra misión que la del mandato. Quererle dar una especie de consagración en la línea de las órdenes menores sería quitarle su terreno propio y sus recursos, para llevarla al terreno y los recursos de los clérigos.

Por el contrario, donde los laicos supliesen realmente a los clérigos en sus tareas normales, no veríamos dificultades, teológicamente hablando, para que recibieran, en condiciones que habría que precisar, consagraciones normalmente clericales: ostiario, lector o acólito, incluso la de diácono, pero esta última difícilmente, no sólo porque siendo más alta e importante, tiene

8. De gran importancia, a este respecto, los trabajos históricos que han profundizado sobre la cuestión de los «títulos» de ordenación, los cuales han corregido la tesis de R. Sohm según la cual, en el antiguo derecho católico (hasta el siglo XII), la ordenación y la designación para el servicio de una comunidad eran exactamente lo mismo. Cfr. V. FUCHS: *Der Ordinationstitel von Seiner Entstehung bis auf Innozenz III*, Bonn, 1930. Al corregir a Sohm, Fuchs confirma lo que hemos dicho anteriormente: es en el siglo XI cuando se multiplican las ordenaciones sin título (es decir, sin destinación directa al ejercicio de un ministerio o servicio de una comunidad) y sólo en el siglo XII se formula la teoría...

mayores exigencias, sino en razón del valor casi exclusivamente litúrgico que el desarrollo histórico le ha dado.

Al principio, la diaconía era una función muy extensa que englobaba toda la vida temporal y de caridad de la Iglesia, como se ve en el N. T., en los Hechos, por ejemplo (en que no se pronuncia, por lo demás, el nombre de diácono). Cuando se precisó la función episcopal, la del diácono fue no sólo servir al obispo en la celebración litúrgica, sino ser también intermediario entre éste y el pueblo: así, la tradición apostólica de Hipólito nos lo muestra yendo de parte del obispo a visitar a los enfermos. Con el tiempo, en virtud también de causas que se han recordado antes, el diaconado se ha convertido casi exclusivamente en una función litúrgica, en una «etapa de sacerdocio». Pero la diaconía, es decir, el servicio y la asistencia, queda como un deber imprescriptible en la Iglesia. Es sobremanera importante, por razones y exigencias que se desprenden de cada página del N. T., y del mismo corazón del cristianismo, que la diaconía esté ligada al diaconado; el servicio de las mesas al servicio de la Mesa del Señor; la caridad a la eucaristía; la asistencia a la liturgia [9]. Por eso, la obra de caridad cristiana, menester temporal de la Iglesia, no puede, de suyo, ser puramente laica; por eso la idea de un diaconado de ciertos laicos, eventualmente llamados a desempeñar tales tareas, nos parece teológicamente fundada. En cuanto a las órdenes menores, desde el punto de vista de la teología, podrían ser desempeñadas por laicos que se comprometiesen a llenar funciones normalmente clericales y finalmente litúrgicas, al menos en sentido amplio, de sacristán, lector o acólito, todo ello en el sentido expresado por el Concilio de Trento.

No se crea que todos los problemas quedarían resueltos, pero al menos las cosas volverían a su verdad, y se disminuiría en parte el foso que separa excesivamente al clero del pueblo fiel. Nos basta por ahora haber precisado un punto que interesaba mucho a la teología del laicado.

9. Sobre la ligazón entre la diaconía y la liturgia, la «caridad» práctica y la misa, cfr. STELZENBERGER: *Karitas und Liturgie*, en *Liturgisches Leben*, 1 (1934) 105-117; B. CAPELLE: *Quête et offertoire*, en *La Maison-Dieu*, n. 24 (1950-4) 121-138), sobre todo p. 125 y 130; NIELEN: *Das Zeichen des Herrn*, p. 73 s.; B. REICKE: *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier* Upsal y Wiesbaden, 1951, p. 19-164 (con referencia a *Lc.* 22, 24-27; *Jn.* 13; *Act.* 2, 42-47; *I Cor.* 11, 17-34; *Heb.* 13, 16; *Sant.* 1, 27).

Todo movimiento de renovación de vida cristiana intenta volver a su lugar este lazo. J. Wesley, al principio del metodismo, había introducido la costumbre de dar una limosna en el momento que recibía la comunión (J. C. BOWMER: *The Sacrament of the Lords Supper in Early Methodism*. Londres, 1951, p. 98-99). En Italia, después de la última guerra, la F. A. C. (sobre todo en Venecia), quiere que toda celebración implique un compromiso de caridad efectiva; se concibe la parroquia como servicio de todo, comprometida a solucionar las necesidades más urgentes. En Florencia, G. La Pira ha creado la misa de los pobres: después de una misa comunitaria, los cristianos cumplen con los pobres toda clase de servicios, como cortar el pelo, afeitarlos, cuidarlos, aconsejarlos, etc.

CAPÍTULO V

Los laicos y la función real de la Iglesia

Puesto que la Iglesia participa de las energías de Cristo de dos maneras o a doble título — a saber, como *forma de vida* en la Nueva y definitiva Alianza, y como *poder* o competencia para conducir al pueblo de Dios a la comunión perfecta en Cristo —, estudiaremos la participación de los fieles en la función real de la Iglesia, sucesivamente, como forma de vida y como poder.

La realeza forma de vida o realeza espiritual

La vida del cristiano merece el nombre de real igual que merece el de sacerdotal, en un plano espiritual, aunque no exactamente en el mismo sentido. El sacerdocio, en efecto, no implica de suyo ninguna exterioridad, ninguna superioridad de un hombre sobre otro: se verifica *en sentido propio* incluso en el caso de un hombre frente a sus propios sacrificios. En cambio, la realeza implica de suyo ambas cosas: sólo *metafóricamente* puede aplicarse a un hombre respecto de sí mismo. La palabra «espiritual» tiene un significado vago, no exento de ambigüedad. Al aplicarlo al sacerdocio interior y personal de los justos, hemos creído precisarlo añadiéndole el calificativo de «real»: ya se sabe en qué perspectiva y sentido. En su aplicación a la realeza interior y personal que el hombre justo ejerce *sobre sus potencias y sus actos,* le daríamos el sentido moral de que hablaba Filón y sus secuaces, refiriéndolo también al sacerdocio. Pero tratándose de la realeza espiritual que el cristiano ejerce *sobre el mundo,* dominándolo, lo denominaríamos de nuevo espiritual-real. Espiritual, porque se origina no de un poder exterior, sino dentro del alma consagrada a Dios y hecha morada del

Espíritu Santo. Real, porque, por una parte, verifica la condición de superioridad y exterioridad que lleva consigo la realeza real, y por otra, conforme a las circunstancias presentes, resulta ser el ejercicio de la realeza prometida a los elegidos, de la que habla particularmente el Apocalipsis.

No anticipamos nada de la exposición que pensamos hacer sobre esto. Sin embargo, necesitamos precisar mejor el título. Para ello, explicamos la subdivisión en dos apartados que corresponden, respectivamente, a la realeza (espiritual-moral) del justo sobre sí mismo, y a la realeza (espiritual-real) del cristiano sobre el mundo.

Realeza del justo sobre sí mismo

El tema es de siempre. Nada más natural, en efecto, que traducir los ideales del sabio o del moralista en términos de dominio del hombre sobre su cuerpo, sobre sus pasiones y su alma, y, por tanto, en términos de imperio o realeza [1]. ¿Dependen los Padres literariamente de los filósofos paganos, principalmente estoicos, o de las transposiciones alegóricas tan queridas de Filón? Poco importa, después de todo. Algunos textos recogidos al azar bastan para jalonar una interpretación que parece común: el cristiano es rey porque triunfa del pecado, domina los arrebatos de la carne, gobierna su cuerpo y su alma [2].

San Agustín formula un tema que será reemprendido con frecuencia por otros, aun sin dependencia literaria, donde el tenor moralizante de la explicación precedente se halla como dilatado en el interior de una visión sencilla y grandiosa a la vez. El santo habla muy poco de la realeza espiritual del hombre; se expresa con preferencia en términos de orden, belleza, beatitud perfecta. Muestra el orden o el desorden realizándose de manera solidaria, indivisible y como encadenado,

1. Para lo referente a ese ideal en la filosofía antigua, cfr. R. A. GAUTHIER: *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* (*Bibl. thomiste*, 28). París 1951. Aplicación moderna a la educación, por ejemplo en W. FOERSTER: *Pour former le caractère*, trad. fr. París, 1926, de la 13 a la 16 ed.

2. Cfr. por ejemplo, S. HILARIO: *Trat. in Ps. 2*, n. 42 (P. L. 9, 287), *in ps. 135*, n. 6 (771), *in ps. 137*, n. 12 (789); S. AMBROSIO: *Expos. In Ps. 118*, serm. 14, 30 P. L. 15, 1403); *De Abraham*, lib. 2, c. 10 m. 77 (14, 493); S. JERÓNIMO: *In Isaiam*, LX, 1-10 (P. L. 24, 588); Ps AGUSTÍN: *In Joan Apoc. Expos.* hom. 18 (P. L. 35, 2448: DABIN, 113); S. LEÓN: *Sermo* 4, n. 1 (P. L. 54, 149: DABIN, 123); S. GREGORIO: *Moral in Job*, lib. IV, n. 56 (P. L. 75, 666), lib. XI, n. 21 (963), lib. XXVI, n. 53 (76, 381). Otros textos citados por P. J. LECUYER en *La Maison-Dieu*, fasc. 27 (1951 26, n. 59).

Entre los autores latinos medievales: BERENGARIO: *In Apoc.*, vis. 3, c. 5 (P. L., 17, 810; DABIN, 175); WALAFRIDO STRABON: *Glossa ord. in Apoc.* I, 6 (P. L., 114, 711: DABIN, 177); GODOFREDO DE AMONT: *Hom. domin.* V (P. L., 174, 45: DABIN, 263); S. AILREDO: *Sermo* 1 (P. L. 195, 212: DABIN, 266); PEDRO DE POITIERS: *Allegor. super Tabernaculum Moysi*, c. 1 (citado por DABIN, 278); etc.

en los diversos planos de la existencia. El cuerpo vive del alma y el alma vive de Dios [3]. Cuando el hombre somete a Dios el alma, el cuerpo se somete también a ésta y entonces gozamos de una libertad regia respecto de cuanto nos es inferior [4]. Antes del pecado, el hombre interior, sujeto a Dios, reinaba sobre el exterior, las pasiones estaban reguladas, todo avanzaba en armonía: Adán poseía realeza sobre la creación [5]. Por lo demás, el uso de los bienes sensibles sólo puede tener lugar para el hombre por medio del sufrimiento [6], la dominación sobre las cosas no le será entregada hasta la restauración final; sin embargo, cuando el hombre restablece espiritualmente el orden, acercándose a Dios y acercando a Él todas las cosas, recobra el dominio de lo inferior. Puede decirse que la vía de la realeza espiritual se identifica con la del sacerdocio interior y que nuestra realeza sólo tiene efectividad realizando el programa del sacerdocio espiritual - real del que hemos hablado en el capítulo precedente.

El tema agustiniano, del que se hallarán algunos ecos en la literatura teológica [7], es una traducción, en términos a veces demasiado filosóficos, de dos grandes ideas inscritas en el corazón de la Sagrada Escritura: aquella según la cual el rey es, para un pueblo determinado, la fuente de toda prosperidad, de toda seguridad, de esa plenitud de bienes que la Biblia entiende con la palabra «Paz» *(salom)*; y aquella según la cual el fiel únicamente puede reinar sobre sí mismo si se somete al reino de Dios [8]; idea muy viva en la esperanza de la época judaica.

Esta observación permite conceder al concepto de realeza espiritual

3. *Civ. Dei,* lib. XIII, c. 2 (P. L., 41, 377-378); lib. XIX, c. 25 y 26 (col. 656); *In Joan,* tract. 23, n. 6 (35, 1585).

4. Texto principal: *De vera relig.* c. 23, n. 44 (P. L., 34, 141); cfr. también *ibid.,* c. 12, m. 25 (133); *De moribus Eccl. cathol.,* lib. I, c. 12, n. 21 (32, 1320). Cfr. *supra,* c. 3, p. 84 s. y 119. En un bello pasaje del *De Civ. Dei,* V, 24 (P. L. 41, 170-171), Agustín dice que un rey (temporal) es feliz no porque tenga poder y realice grandes cosas sino cuando ama a Dios y es justo, reza, domina sus pasiones, da con generosidad, ofrece a Dios el sacrificio de la plegaria...: en una padabra, por el ejercicio personal de la realeza espiritual.

5. Cfr. *De Genesi contra Manich.* lib. 1, n. 29 y 31 (P. L., 34, 187, 188); *Civ. Dei,* lib. XIV, c. 26 (41, 434).

6. *De Genesi contra Manich.* lib. 2, n. 30 (34, 211-212).

7. Cfr., por ejemplo, el texto de Reginaldo Podo, aunque muy original, citado por DABIN, p. 348-349. El aspecto de orden, de armonía, de paz, de gozosa abundancia en la unión con Dios es lo que particularmente ha mantenido S. ALBERTO MAGNO: *Com. in Ev. Matt.* XXII, 1 (Borgnet, XXI, 37).

8. Reinamos con Dios cuando cumplimos su voluntad: cfr. la estrecha ligazón indicada por BERNANOS (*Journal d'un curé de campagne,* p. 210-211) entre las dos plegarias del Pater noster: «¡Venga a nosotros tu reino!, ¡Hágase tu voluntad!» Cuando se dice la primera no puede dejar de decirse la segunda, ya que el reino de Dios es también el nuestro.

propósito. Bajo este prisma parece que pueden discernirse tres planos a los cuales corresponden tres aspectos de la realeza del cristiano comprometido en el mundo para cooperar a la realización del designio regio de Dios, es decir, de su reino: la creación, la redención y el encuentro de ambas, o sea, del poder y de la santidad, en el Reino [14].

a) La primera realeza que el hombre recibió sobre el mundo es la de dominación: «Procread y multiplicaos y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra» (*Gén.* 1, 28; cfr. 2, 20 y 1, 27; 5, 1). Cierto, la insubordinación del hombre ha dañado la subordinación a él de todas las cosas sensibles; cuando las toca, le hieren y la resultan fuente de pena (*Gén.* 3, 16-19). Queda, sin embargo, la estructura natural de las cosas, ya que «todo lo que Dios ha creado es bueno (*I Tim.* 4, 4) y el castigo del pecado humano no llega hasta destruir el orden natural de la creación.» (*Gén.* 8, 21-22). Por eso — incluso en la pena — el hombre sigue siendo el cooperador de Dios en la ejecución de su propósito a la faz del cosmos, de sus recursos y de sus movimientos. Rey laborioso y penoso, con la obligación de conquistar sin cesar y lentamente su dominio, verifica su título de príncipe sometiéndose los resortes del mundo, llegando a ser el motor (y, por tanto, el servidor) de su movimiento, aquel por el que debe realizarse la empresa progresiva del espíritu, disposición ineficaz pero sin duda providencialmente querida, única empresa soberana del Espíritu.

El cristiano es de esta manera rey por su compromiso mundano, mediante el cual hace efectivo el programa de dominación trazado por Dios. Muchas de las consideraciones de Thils (art. citados en el cap. 3) encontrarían aquí su lugar. Nosotros no vamos a extendernos.

b) Nuestro capítulo 3 ha probado cómo el poder y la santidad no se encuentran aquí abajo. El orden de unión con Dios no sigue necesariamente el orden evolutivo de las realidades terrenas. La fusión de ambas bajo el principado absoluto y único de Cristo está reservada al Reino escatológico. Aquí abajo, la realeza de Cristo no se ejerce a modo de poder, sino en mansedumbre y por vía de servicio: según el modelo de David y no de Salomón [15].

Nos hallamos — se presiente — en el centro mismo de la condición cristiana: encontramos dos datos evidentemente solidarios, que caracterizan la postura cristiana por oposición a la filosofía humana, el hecho de que la sabiduría de Dios sea una sabiduría de la cruz y la adver-

14. En el fondo, los tres estadios clásicos de la obra de Dios: creatio, reformatio, consummatio (p. ej. S. BERNARDO: *De gratia et libero arb.*, c. 14, n. 49: P. L. 182, 1028).

15. Sobre esta dualidad de tipos, cfr. *supra*, c. 3, n. 39.

tencia del Maestro; «Ya sabéis cómo los que en las naciones son príncipes las dominan con imperio, y sus grandes ejercen poder sobre ellas. No ha de ser así entre vosotros; antes si alguno de vosotros quiere ser grande, sea vuestro servidor: y el que de vosotros quiera ser el primero, sea siervo de todos, pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida para redención de muchos»[16].

Se trata evidentemente aquí de la relación con los hombres, no directamente con las cosas. Respecto a éstas, el cristiano es lo que hemos dicho anteriormente: colaborador con Dios Creador, ejerce dominio sobre ellas, pero también se ve dominado por ellas, con frecuencia herido, a veces aplastado: espera todavía la liberación de su cuerpo. Respecto a los demás hombres, el cristiano llega a alcanzar una superioridad de poder y de autoridad. La jerarquía no es instituida por Dios solamente en la Iglesia, sino que la autoridad es real y buena en el marco mismo de lo temporal; hemos visto, además, que, por encima de su fundamento natural, tiene un fundamento positivo propiamente cristológico. Pero el cristiano está llamado a ejercer una realeza *espiritual*: bien porque, aun sin tener ningún poder, estando sujeto y oprimido, sea no obstante espiritualmente rey; bien porque, investido de autoridad, detentor del poder, deba ser espiritualmente lo que es por su condición exterior. Llegará a serlo considerando su potestad como servicio. Incluso «sentado sobre el trono de la Majestad en los cielos», aquel que una vez «elevado de la tierra» debía «atraer todas las cosas a sí», reina como servidor, es decir, como «ministro del verdadero Tabernáculo» (cfr. *Hb*. 8, 1-2; *Jn*. 12, 32). *Para* un cristiano, toda situación de poder es ocasión de servicio. La autoridad suprema de la Iglesia, el episcopado, lo es únicamente por una consagración total al servicio del Cuerpo místico, y, dentro del episcopado, el cargo supremo del obispo de Roma es el de siervo de los siervos de Dios[17].

Evidentemente, es fácil olvidar esta realeza espiritual, situada por completo en la sabiduría de la cruz; es fácil ceder a la sabiduría del

16. *Mc*. 10, 42-45; cfr. *Mt*. 20, 25-27; *Lc*. 22, 25-27; *Jn*. 13, 12 s.

En su hermoso libro *Magnanimité...* (cfr. *supra*, n. 1), el P. R. A. GAUTHIER muestra cómo el ideal de la magnanimidad entre los paganos seguía dos líneas: la de los políticos o militares en orden a las grandes hazañas, la conquista del mundo; la de los filósofos y sabios, en orden a la autarquía del hombre y su grandeza, mediante la independencia de las cosas y el desprecio del mundo. A esta segunda línea corresponde un aspecto de la realeza espiritual, por lo que los santos Padres han usado, casi sin tocarlos, temas y textos de filósofos paganos, especialmente estoicos. Se trata de la idea de compromiso que correspondería, en cristiano, a la primera línea. Pero, en cristiano, tal compromiso es esencialmente servicio. Se cambia de perspectiva por las palabras del Señor: «Los reyes de la tierra dominan las naciones... El que quiera ser grande entre vosotros, que se haga servidor de todos.»

17. Es conocido el desarrollo de VL. SOLOVIEV sobre *Roma-Amor*.

mundo; buscar y realizar un puro poder de dominación. Los hombres de la Iglesia han cedido a veces a esta tentación, en particular a fines de la Edad Media, donde puede constatarse a menudo una merma de pastoral ante la prelatura y, entre los prelados, una merma de sacerdocio frente al poderoso o al señor. Dios ha suscitado continuamente en la Iglesia hombres que actuasen sobre los otros por entrega de servicio y de amor, incluso hasta el sacrificio de sí mismos. Se les ve aparecer y realizar papeles decisivos, precisamente cuando los eclesiásticos están más apegados al poder secular: Santa Catalina de Siena († 1380), Santa Juana de Arco († 1431), San Bernardino de Siena († 1444), San Nicolás de Flue († 1487): cuatro santos de los que tres fueron laicos y dos mujeres. Ellos nos muestran la realeza espiritual del cristiano realizada en la santidad y cómo se conduce y rige a los hombres tomando sobre sí el fardo de sus pecados y penas, llevados de un amor humilde y servicial, que llega hasta el sacrificio de sí mismos. *Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram.*

Esta vía no es desconocida a los sabios que no militan como discípulos de Cristo. Lao Tsé tiene una máxima profunda: «El que soporta la afrenta de su país, será llamado dueño del país; el que soporta las calamidades de su patria, será llamado rey del mundo»[18]. Es sabido el gesto de Gandhi, que se impuso un ayuno severo por dos muchachos de su escuela que se habían desviado[19]. Decía muy bien Péguy: no es precisamente rebajando la naturaleza como se exalta la gracia. Vemos en estos nobles ejemplos un homenaje tributado a Cristo, aun ignorándolo, un testimonio del valor universal y de la eficacia real del camino que Él nos ha enseñado.

c) Su enseñanza y, sobre todo, sus promesas, no se paran aquí. Anuncian el Reino, la restauración de todas las cosas, el advenimiento de un tiempo en el que volverá a establecerse el orden que somete la muerte a la vida, lo sensible al espíritu, las tinieblas a la luz, y finalmente, todas las cosas, cada cual en su puesto, a la empresa del Espíritu de Dios. Este orden, ya lo dijimos, responde a la potestad regia de Cristo en su pleno ejercicio. Ahora bien, la Sagrada Escritura, que nos muestra cómo el imperio del mundo pasa a nuestro Señor y a su Cristo (*Ap.* 11, 15), nos promete también el Reino[20] y pone en boca de los elegidos una alabanza para Dios que los hizo reyes y sacerdotes para toda la Eternidad[21]. Esta realeza hay que valorarla escatológicamente; está sometida a idéntica ley que la de Cristo, el tránsito por la

18. LAO-TSÉ, § 78; citado por WESTCOTT: *The Epistle to the Hebrews*, p. 392.

19. GANDHI: *Ma vie*, p. 221.

20. Cfr. *Mt.* 25, 34; *Lc.* 12, 32; 22, 29; *Rom.* 5, 17; *1 Tes.* 2, 12; *Sant.* 2, 5; *II Pe.* 1, 11; *Ap.* 20, 6; 22, 5; etc.

23. *Ap.* 1, 6; 5, 10.

cruz [22]. San Pablo recordaba formalmente, tanto las promesas de gloria como la vida en la cruz, a los cristianos de Corinto satisfechos de sí mismos: «¿Ya estáis llenos? ¿Ya estáis ricos? ¿Sin nosotros habéis logrado el reino?» (*I Cor.* 4, 8).

Pero existen anticipaciones de los bienes escatológicos. No sólo bajo la forma ordinaria de la vida cristiana, que no es otra cosa, sino incluso bajo la forma menos corriente de carismas o milagros. Al someternos por completo al Señor de todas las cosas, se nos someten, en cierta manera, todas las cosas: «Todo es vuestro... ya el mundo, ya la vida, ya la muerte, ya lo presente, ya lo venidero; todo es vuestro; y vosotros de Cristo y Cristo de Dios» [23]. A veces, esta sujeción se actualiza de manera extraordinaria y sensible por alguna intervención divina; imperio del hombre espiritual sobre el espacio (bilocación, éxtasis), sobre el tiempo (profecía), sobre la ignorancia (conocimiento de secretos, don de lenguas, consejo), sobre la materia (multiplicación de panes), sobre la enfermedad y la muerte (curaciones, resurrecciones), o más sencillamente sobre los elementos (tempestad calmada), sobre los animales (San Francisco de Asís), sobre lo más irreducible de todo, el hombre mismo (conversiones súbitas)... Es indudable que el ejemplo más acabado de tal realeza espiritual, anticipando la escatológica, se halla en la persona de Francisco de Asís. Pero es preciso no olvidar que es también el estigmatizado del Alverna.

2. *Renuncia.* — La renuncia no tiene nunca justificación por sí misma. Se renuncia para permanecer puro, para guardar la pureza de un compromiso. Se trata, para el cristiano, de una exigencia de la doble lealtad que tiene que guardar respecto a Dios y al mundo. Respecto al mundo, comprometiéndose a seguir su deber de amor y de servicio por amor. La cruz fue para Jesús la consecuencia de su fidelidad a su misión de amor, rechazada por los judíos. Lo que vulgarmente llamamos sacrificio no es más que el aspecto doloroso de un compromiso que quiere mantenerse fiel; o la parte de restricciones que nos imponemos voluntariamente para impedir que se cambien los papeles, sometiéndonos como esclavos. El sacrificio, que en el mundo espiritual es signo de libertad, es también un acto regio por lo que implica de dominió [24]. Sin duda alguna, la importancia que el Evangelio y la tradición cristiana conceden al ayuno y a la limosna radica en esto [25].

22. En cuanto a Cristo: *Lc.* 24, 26; *Flp.* 2, 8-11; *Heb.* 2, 10 s. etc.
23. *I Cor.* 3, 22-23.
24. «Non dixit: qui habet divitias, sed: qui servet divitiis. Qui enim divitiarum servus est, divitias custodit ut servus. Qui autem servitutis excussit jugum, distribuit eas ut dominus». S. JERÓNIMO: *Com. in Mat.*, c. 6 (P. L. 26, 45).
25. Será provechoso leer acerca de la oración, el ayuno y la limosna como actos fundamentales de la vida cristiana, las páginas de VL. SOLOVIEV: *Les fondements spirituels de la vie.* Trad. G. TZEBRICOW y A. MARTIN, Bruselas y París, 1932

El compromiso humano tiene también, en su orden, exigencias parecidas: renuncias, sacrificios, cruz, desprendimiento.

Con mucha mayor razón nuestra entrega a Dios: su lealtad y su fidelidad, a las que su trascendencia impone exigencias mayores, implica para un cristiano, al mismo tiempo que un compromiso eventual en el mundo en cuanto separa el Reino de Dios, una renuncia e incluso un desprecio del mundo en cuanto que se opone a Dios y es el imperio del enemigo. He aquí las formas principales de este desprecio:

— ante todo, la resistencia a la tentación y al pecado: dominio coextensivo a toda la vida cristiana. No insistimos sobre ello. Añadimos cierta disposción de renunciamiento y pobreza—la pobreza «real»—lo cual, a la vista del destino celeste del hombre, aparece como condición del uso legítimo de los bienes: entendiendo bien que, si se pone esta base que purifica y rectifica, el uso legítimo puede englobar el goce franco de cuanto de bueno y hermoso nos ha sido dado. «Usando como si no usásemos...»

— la independencia de conciencia, o sea la libertad de servir a Dios y de no servir en último término más que a Él. Todo el pueblo de Dios y cada alma fiel ha tenido que repetir de muchas maneras, en el curso de los siglos, la palabra de Moisés al faraón de Egipto: «Déjanos adorar a nuestro Dios.» Se trate del pueblo de Dios o de la Iglesia en su conjunto [26], de jefes jerárquicos o de responsables de movimiento, de un fiel particular en contradicción con el prójimo, con el César, con el mundo... se trata siempre de la misma conquista, de idéntica victoria de la fe, incluso en el fracaso exterior más total. «Ésta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe» (*I Jn.* 5, 4). Entre Herodes, harto en su palacio, rodeado de lacayos y aduladores, y Juan el Bautista, decapitado en la soledad y abandono de su calabozo, es Juan el vencedor y el rey. En realidad, el martirio es el acto supremo de esta realeza espiritual que resiste al poder del mundo, igual que era el acto supremo del sacerdocio espiritual-real de santidad. ¡Ah! ¡Si Dios quisiera concedernos la gracia! Leemos en las Actas de Santa Perpetua, tan contemporánea de los hechos que los cuentan a modo de diario, cambiando de redactor en el momento del martirio, que antes de introducirse en el anfiteatro quisieron disfrazar a los hombres de sacerdotes de Saturno y a las mujeres de sacerdotisas de Ceres. Perpetua dice al tribuno: «Si nos hallamos aquí, es porque hemos querido con-

26. Un buen comentario, en este sentido, de los libros de Josué y de los Jueces, en W. VISCHER: *Das Christuszeugnis des Alten Test.*, t. II, pp. 114-118. Es indudablemente en el plano moral y espiritual en el que los antiguos sacramentarios piden para los fieles el «libera mente servire» (G. MANZ: *Ausdruchsformen der lateinischen Liturgiesprache*, Beuron, 1941, form. 593, p. 293). Pero la Iglesia pide también en su plegaria pública, «ut destructis adversitatibus et erroribus universis, secura tibi serviat libertate».

servar nuestra libertad; la pagamos con nuestra vida; son los términos del contrato entre vosotros y nosotros» [27]. Evidentemente, sin necesidad de llegar al martirio de sangre, toda afirmación de libertad profética o apostólica tiene valor de testimonio; establecer espiritualmente la soberanía de lo absoluto sobre lo relativo; a este ejercicio de nuestra realeza espiritual puede atribuirse, con San Gregorio, el acto de la corrección fraterna [28]. Intervenimos en la vida de nuestros semejantes, e incluso de nuestros superiores, sin más autoridad ni mandato que el que nos otorga la verdad trascendente de la que somos como la voz. Cabría hablar ahora del derecho de exhortación que la tradición cristiana ha reconocido siempre. Una vez más, bajo este aspecto de trascendencia, la realeza espiritual aparece como una anticipación del estado escatológico en el que, como dice San Pablo, juzgaremos a los ángeles... (*I Cor.* 6, 3);

— También el poder decir «no» al mundo, abandonándolo. El cristiano tiene un derecho sagrado, por el que la Iglesia ha combatido y sufrido, de abandonar el mundo, de sustraerse a esa especie de ley común que implica comprometerse en su obra. Es indudable que para ello hace falta tener vocación. Pero tal vocación es normal y debe ser respetada, en nombre de una entrega total a la obra del Reino de Dios, *opus Dei*. Ordinariamente, aunque sin perjuicio de otras posibles llamadas, esta realeza espiritual se realiza en la vida monástica por la que uno se aleja del mundo, y en la virginidad por la que se sustrae de la obra fundamental del mundo que es asegurar su propia duración. Siguiendo su respectiva vocación, el fiel anticipa en cierto modo la llegada del Reino, con el que las relaciona expresamente nuestro Señor [29].

Esta renuncia del mundo es completamente diferente de la que causa el suicidio. Incluso los psicólogos, dentro de su terreno y bajo su punto de vista, distinguen entre suicidio y sacrificio de sí mismo. Reconocen una forma de autodestrucción que no es sacrificio porque está motivada y dominada por una idea de puro desprendimiento, acompañada de resentimiento y desinterés por el porvenir del mundo y de los hombres [30]. Es evidente que tampoco se excluye la posibilidad de un apego a la propia comodidad egoísta en ciertos célibes y en ciertos re-

27. *Passio SS. Felicitatis et Perpetuae,* 18, 3.

28. Cfr. J. VOSS: *De fundamentis Actionis cathol. ad mentem S. Gregorii M.*, Mundelein, 1943. La tradición canónica hace llegar hasta San Gregorio el derecho (el deber) de corrección de los prelados: c. 57, c. II, q. 7 (FRIEDBERG, I, 502).

29. D. THALHAMMER, S. J., ha insistido particularmente sobre el valor escatológico de la vida religiosa (*Jenseitige Menschen, eine Sinndeutung des Ordensstandes,* Friburgo-de-B., 1937). Esto vale plenamente para la vida propiamente monástica.

30. Cfr., por ejemplo, A. GODIN: *Suicide ou sacrifice?*, en *Psyché*, n. 23-24 (sep.-oct. 1948) 1048-1063.

traídos del mundo. Dios nos juzgará a todos en la balanza del amor... Pero la idea romántica de hacerse monje por decepción o desespero es una miserable invención que no responde ni siquiera al uno por ciento de los hechos...

La tradición no se ha equivocado, pues, al aplicar frecuentemente los salmos regios a la vida monástica y al ver en la coronilla clerical o monástica el símbolo de la realeza espiritual [31]. La hagiografía presenta a menudo santos monjes o ermitaños ejerciendo una especie de dominio sobre los elementos, las bestias feroces y los conquistadores más desalmados. Y, en fin, la Historia demuestra que la Iglesia ha encontrado con frecuencia en el monaquismo la base de salvar su independencia frente al poder, tal vez más en Oriente que en Occidente.

Tanto en el terreno de la renuncia como del compromiso existen anticipaciones del Reino, consistentes, no solamente en palabras, sino también en poder (*I Cor.* 4, 30). Ahora bien, el poder del Reino de Dios se caracteriza en el Evangelio por el lanzamiento del diablo (al mismo tiempo que por el perdón de los pecados y la facultad de curar), poder que fue comunicado por Jesús a los discípulos [32]. Representa también un aspecto de la Realeza espiritual de los fieles.

La realeza como poder

Recordemos que se trata aquí de la participación que tienen los laicos en la realeza de Cristo considerada como poder propiamente dicho, es decir, como autoridad de gobierno: y esto, no en el orden de la sociedad temporal, donde es evidente que la autoridad recae en los laicos, sino en el marco de la sociedad propiamente espiritual que es la Iglesia.

Atendiendo a ciertos enunciados, la cuestión debería considerarse decidida de antemano en un sentido absolutamente negativo: «La masa del pueblo cristiano es esencialmente gobernada y radicalmente incapaz de ejercer ninguna autoridad espiritual, ni directamente, ni por delegación...» [33]. «¿Cuál es el dominio de los laicos? ¡Cazar, disparar, divertirse... ! Todo esto les compete; en cuanto a negocios eclesiásticos no tienen el menor derecho» [34]. Estos dos testimonios son del siglo XIX.

31. Tema clásico: cfr., por ejemplo, el Decreto de Graciano, atribuido a San Jerónimo: c. 7, XII, q. 1 (FRIEDB., I, 678), muchos textos citados *supra,* cap. 1 y, en cuanto a la escolástica tardía, Pedro de la Palud (citado por J. LECLERCQ en *Miscell. Paschini,* Roma, 1950, p. 407).

32. Cfr. *Mt.* 12, 28; *Lc.* 11, 20; en cuanto a los discípulos, *Mt.* 10, 8; *Mc.* 6, 7.

33. Dom GUÉRANGER: *Essai sur le naturalisme contemporain* (citado en: *Extraits de Dom Guéranger,* por L. DIMIER, p. 275).

34. Carta de Mons. Talbot a Manning, 25 abril 1867, en E. S. PURCELL: *Life of Cardinal Manning,* Londres, 1896, t. II, p. 318, o W. WARD: *Life of J. H. Card.*

Se encontrarían otros análogos en los siglos XIII y XIV [35], durante la alta Edad Media y la antigüedad patrística [36], incluso en nuestros tiempos [37]. Por otra parte, todos estos textos hay que leerlos en su contexto histórico, como hemos indicado rápidamente en el capítulo II.

Actualmente, en cambio, muchos arguyen, partiendo de los derechos que antiguamente tenían los príncipes en el gobierno de la Iglesia para establecer una especie de tradición en favor del laicado: ¿no puede aplicarse a la colectividad de los fieles el papel desempeñado hasta ahora por los príncipes? [38].

Podrá rechazarse este último argumento, pero no podrá negarse el fundamento histórico que implica. Examinando, no solamente el principio general de la naturaleza jerárquica y no democrática de la Iglesia, sino también los hechos, encuentra, en efecto consistencia una posición favorable a cierta actividad por parte de los laicos. Creemos que una encuesta histórica realizada a fondo podría darnos a conocer muchos elementos de la tradición eclesiástica a este respecto. Después sería necesario interpretar los datos a la luz de los principios generales de la eclesiología, concluyendo en concreto dentro de la perspectiva por lo menos de algunas de las preocupaciones actuales. Es lo que vamos a hacer en la segunda parte de este capítulo. El objeto a tratar es muy importante y delicado y solamente se puede abordar en la perspectiva de la única luz que le es propia: la tradición eclesiástica que, en estas materias, se revela en los hechos o más que en los textos doctrinales.

Newman, t. II, p. 147. Mons. Talbot, que se ocupaba de los asuntos ingleses en Roma y era ultramontano, reaccionaba contra toda atribución a los laicos de cualquier papel activo en materia propiamente religiosa, y acusaba el artículo publicado por Newman en *Rambler*, «*On consulting...*» (cfr. *infra*, c. 6, n. 65) de minar los fundamentos de la Iglesia. Acerca del episodio, cfr. L. BOUYER: *Newman. Sa vie, sa spiritualité*, París, 1952, p. 472. Se encontrará en dicha obra, p. 372 s., 398, un resumen de las ideas de Newman acerca de la misión de los laicos. El episodio queda esclarecido también por la introducción a los Ensayos sobre la Iglesia y el Estado de lord ACTON, publicados recientemente por D. WOODRUFF en *Dublin Review*, 1952, pp. 1-25.

35. Cfr., por ejemplo, J. HASHAGEN: *Staat und Kirche vor der Reformation*, Essen, 1931, p. 90.

36. Ver algunos testimonios en DABIN: *Le Sacerdoce royal... dans la tradition*, 1950, p. 56.

37. Se ha citado ya anteriormente este texto de Pío X: «... únicamente en el cuerpo pastoral reside el derecho y la autoridad para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad. En cuanto a la multitud, no tienen más derecho que el de dejarse conducir y, como dócil rebaño, seguir a sus pastores» (enc. *Vehementer* del 11 febrero 1906). Para el contexto, cfr. *infra*, p. 311.

38. Cartas recibidas por el autor del padre M.; del P. B. (1946); del Dr. Z. (1947).

Una encuesta sobre la tradición concreta de la Iglesia, atrae nuestra atención sobre los cinco puntos siguientes [39]:

1) *Papel de los laicos en las elecciones y en la provisión de cargos eclesiásticos.* — No se trata aquí ni de las elecciones para oficios eclesiásticos en general, ni de la historia de esta institución, ni de las razones debido a las cuales han desaparecido casi por completo en la designación de obispos. Remitimos para todo a estudios especiales. Nos toca, en cambio, recordar qué parte han tenido en todo esto los laicos, qué poder supone en ellos y a qué datos de la tradición católica responde.

El régimen de elección para el episcopado en la Iglesia primitiva nos es conocido, en sus líneas generales, por la correspondencia de San Cipriano (mediados del siglo III) y por otros documentos de fecha más incierta pero que reflejan en esto la tradición de principios del siglo III: Cánones de Hipólito, y Constituciones apostólicas. Cipriano enumera de esta manera los elementos que garantizan la validez de la elección episcopal: juicio de Dios, testimonio auténtico del clero, sufragio popular, consentimiento de los otros obispos [40]. ¿En qué consiste propiamente, sobre qué recae el sufragio del pueblo? Hay otro texto, concerniente a la ordenación propiamente dicha, que es más preciso sobre el objeto de dicho consentimiento: «episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscujusque actum de ejus conversione perspexit» [41]. Se trata de asegurar la promoción *del más digno.* Los fieles, que conocen los méritos de cada uno, deben, pues, añadir su parecer al del clero [42]. Tal es igualmente la razón que

39. No tenemos noticia de ningún trabajo de conjunto que sea satisfactorio sobre este punto. Sin perjuicio de documentos originales o de trabajos particulares, nos referimos sin enfeudarnos a:

R. B. RACKHAM: *The position of the Laity in the Early Church,* en *Essays in aid of the reform of the Church.* ed. por GORE, Londres, 1898, 2 ed., 1902; reeditado en 1915 bajo el título: *Reform in the Church of England.* Citaremos aquí con la palabra RACKHAM la edición de 1902 (p. 30-78).

The place of the Laity in the Church, ed. por W. K. SPARROW SIMPSON, Londres, 1918: once capítulos redactados, además del editor, por G. BAYFIELD ROBERTS, Gordon CROSS y N. P. WILLIAMS. Lo citamos con las palabras *Laity in the Church.*

P. G. CARON: *I poteri giuridici del Laicato nella Chiesa primitiva,* Milán, 1948. Para citarlo: CARON.

40. «Factus est Cornelius episcopus de Dei et Christi ejus judicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfluit suffragio, de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio...» *Ep. LV.* 8, 5. «... Nemo post divinum judicium, post populi suffragium, post coepiscoporum consensum, judicem se non jam episcopis sed Deo faceret...» *Ep. LIX 5.*

41. *Ep. LXVII,* 5. La expresión *deligatur* parece depender del vocabulario de Tertuliano, quien emplea *adlegari* como significando: ser asumido en el orden sacerdotal mediante elección y ordenación.

42. Cfr. *Ep. XXXVIII,* 1; cfr. *LXIV,* 1; *LXV,* 2; *LXVII,* 2 y 5; ORÍGENES: *Com. in Lev.,* 6, 3 (BAEHRENS, 362 s.).

sugieren las Constituciones Apostólicas [43] y que encontramos hasta nuestros días en el texto de la ordenación [44]. ¿No está, por lo demás, inspirada en el derecho apostólico? (cfr. *Act.* 6, 3-7; *I Tim.* 3, 7). Cipriano presenta un nuevo aspecto de intervención popular: el valor de su consentimiento. El fragmento de la Epístola XIV, 4, en el que Cipriano dice no querer actuar «sin el consejo del clero y el consentimiento del laicado» se refiere a un contexto que precisaremos en el apartado siguiente; expresa un valor y una visión de conjunto. Sin duda hay que atribuir a la elección no tanto un papel de designar el candidato por mayoría, como concebimos modernamente, como el papel de consentir al nombramiento de una persona designada tal vez con algún signo, «Dei et Christi ejus judicio», como sucedió por ejemplo en Roma, en 236 al volar por encima de Fabián una paloma (fr. EUSEBIO: H. E., 6, 29; RACKMAM, p. 47). Más tarde, en Occidente, se verán a veces elecciones por sucesión hereditaria, tan cierto es que su sentido era de consentimiento a una elección realizada de tal o cual maenra, más que el de una designación.

Esta concepción de las cosas tuvo siempre profundas raíces en la tradición. En Clemente Romano, los hombres experimentados que los Apóstoles o, después de ellos, hombres eminentes encargan de algo, son instituidos «con la aprobación de toda la Iglesia» (44,3). En Hipólito se repiten expresiones análogas hasta tres veces en una misma línea cuando habla de la ordenación de un obispo [45]. La tradición que hemos visto en Cipriano continuó viva, siendo considerada como sagrada por un obispo como San Agustín [46]. La tradición pontificia y canónica mantendrá con preferencia este aspecto de consentimiento. Los concilios de Orleáns (549) y de París (557) citan este principio del papa Celestino I: «Que no se imponga al pueblo un obispo en contra de su voluntad» [47].

43. Lib. VIII, c. 4: P. L., 1, 1070-1071.

44. La pregunta que se hace solemnemente al pueblo en las ordenaciones sacerdotales permanece de ordinario hoy día sin respuesta. Se ha convertido en un rito... Sin embargo, se ha visto a veces, por ejemplo, en la ordenación habida el 24 de diciembre de 1950 en Colombes, que tres laicos se levantaron a testimoniar que el diácono candidato para la ordenación era digno, por parte del pueblo cristiano, para que llegara a ser presbítero. El rito conserva su pleno sentido; sólo hace falta actualizarlo. Si bien es evidente que en la Iglesia todo tiene que hacerse con orden (*I Cor.* 14, 26-40).

45. *Trad. Apost.* 2: «Que se ordene para obispo al que haya sido escogido por todo el pueblo. Cuando se haya hecho público su nombre y sea a gusto de todos, el pueblo se reunirá con el colegio de sacerdotes y de obispos que estén presentes, el domingo. Consintiendo todos, que éstos le impongan las manos...»

46. «In ordinandis sacerdotibus et clericis consensum majorem christianorum et consuetudinem Ecclesiae sequendam arbitrabatur.» POSSIDIUS: *Vita Augustini* c. 21 (P. L., 32, 51).

47. CELESTINO I: *Epist.* IV, 5 (P. L. 50, 434): el texto pasó al Decreto de

Podría citarse más de un caso en que fue aplicado este principio. A decir verdad, a partir del siglo IV, especialmente en Oriente, hubo una tendencia a restringir la intervención de la Iglesia local en beneficio del sínodo provincial [48]. Pero el principio se mantenía tal como gustaba formularlo al Papa San León: «Qui praefuturus est omnibus ab omnibus eligatur» [49]. Recordemos el principio de consentimiento que hemos hallado en el orden sacramental y litúrgico y que volveremos a encontrar. Veremos que afecta a la esencia del papel de los laicos en la Iglesia.

No haremos la historia detallada de la parte que tuvieron los laicos en las elecciones episcopales [50] y mucho menos la de las prerrogativas

Graciano, c. 13 D. 61 (FRIEDBERG, I, 231): «Nullus invitis detur episcopus» y cfr. RACKHAM, p. 72-73.

48. Cfr. refer. en DIX: *Apostolic Ministry,* Londres, 1946, p. 278, n. 1.

49. *Epist.* X, 4 (P. L. 54, 628); cfr. *Ep. X,* 6 (634); *XIII,* 3 (665), etc., y RACKHAM, 73. Cfr. también la epístola de SAN LEÓN a Anastasio de Tesalónica: «Ne civitas episcopum non optatum, aut contemnat, aut oderit, et fiat minus religiosa quam convenit cui non licuerit habere quem voluit» (P. L. 54, 674).

50. Existen excelentes monografías y síntesis. Indicamos solamente los artículos *Élection des évêques* (E. ROLAND), *Élection des papes* (T. ORTOLAN), *Pape* (V. MARTIN) en el *Dict. de Théol. cath.,* respectivamente t. 4 B, col. 2256-2281, 2281-2319 y t. 11 B, col. 1896 s.; el art. *Élection des evêques,* en el *Dict. apologétique,* t. I, col. 1343-1350 (G. MOLLAT); A. DUMAS, en la *Hist. de l'Église* de Fliche y Martin, t. 7, p. 190 (París, 1940). Se encontrará en estos trabajos la referencia a monografías, que será fácil completar gracias a *Revue d'Hist. ecclésiastique* y a otras revistas históricas.

Esta historia es evidentemente compleja y hay que estudiarla con detalle en cada tiempo y lugar. Sin embargo, para lo que nos interesa, podemos resumir los trazos generales. Pocos ejemplos ilustran tan claro la conclusión que más de una vez volveremos a encontrar en la presente obra: cuando la Iglesia ha organizado su vida libremente y según su característica propia lo ha hecho conforme a una disciplina en la que toda la comunidad era activa; pasada la época apostólica en que la designación se hacía desde arriba por los apóstoles y luego por las «hombres apostólicos» (a quienes los apóstoles habían instituido), el nombramiento de obispos era objeto de una elección en la que el clero y el pueblo tenían su parte correspondiente, más de designación formal por parte del clero y de aprobación y consentimiento por parte del pueblo, siendo todo supervisado por los obispos y los metropolitanos, que obraban como moderadores (cfr. en particular A. DUMAS: *o. c.,* p. 191 s.). En un interesantísimo artículo (*Note sur l'élection des évêques dans l'Empire romain au IV siècle et pendant la première moitié du V,* en *Mélanges F. de Visscher,* t. 3, p. 467-498 = t. 5 de la *Rev. internat. des droits de l'Antiquité,* Bruselas, 1950), M. F.-L. GANSHOF ha demostrado que si durante el siglo V la participación de los laicos se limitaba en Oriente a los curiales, senadores y otros *potentados,* era todavía popular en Occidente. El pueblo y los clérigos menores tenían un doble papel: atestiguar en favor de un candidato *(testimonium)* y pedir al clero la consagración *(petitio)*; los obispos de la Provincia y el metropolitano decidían *(judicium).* Desgraciadamente, la intromisión exagerada del poder temporal en las elecciones alteró el orden de esta disciplina eclesiástica. Fueron en primer lugar los príncipes de las nuevas cristiandades originadas por la conversión de los bárbaros: a partir del siglo VI, en el reino franco, y más tarde bajo la dinastía

que ejercieron, a menudo por haberlas usurpado, en la provisión de los diferentes cargos eclesiásticos (cfr. *infra*, § 3). Esto dio lugar a tantos abusos y a tal contaminación política, que la Iglesia ha ido restringiendo en lo posible la participación de los laicos en las elecciones episcopales, hasta llegar a la forma, muy reducida, que existe hoy todavía [51]. No es de extrañar que en Oriente, donde la Iglesia, mucho más que en Occidente, se presenta como comunidad y como pueblo, a menudo incluso como nacionalidad [52], exista aún cierta participación laica en el nombramiento de obispos: así entre los melquitas hasta 1920, y entre los sirios, todavía ahora, existe un derecho de presentación a modo de «terna» en la que intervienen los laicos notables. León XIII permitió también a los armenios la intervención del pueblo para recomendar al candidato. Pero un documento de Pío IX a propósito de los mismos armenios muestra el gran cuidado de la Iglesia y de la Santa Sede para que esta intervención laica no se convierta en una cuestión de *estructura*, de derecho *constitucional* [53].

De hecho, es demasiado claro que el papel de los laicos no ha sido considerado nunca como dando a la Iglesia su estructura de Iglesia, como si constituyera la jerarquía instituyendo al obispo en los poderes del cargo. Esto se comprueba desde la primera elección, la de «siete» diáconos, como ha interpretado la tradición: cf. *Act.* P, 3: «elegid, dicen los apóstoles, y nosotros constituiremos» [54]. Ningún texto antiguo (Hipólito,

carolingia, las potencias seculares acapararon de hecho los nombramientos para las sedes episcopales: el título del t. VII de la *Hist. de l'Église*, Fliche y Martin, *L'Église au pouvoir des laïques*, no es nada mentiroso (cfr. p. 198-211). Bajo el régimen feudal, los señores feudales nombraban ellos mismos a más de la mitad de los obispos. La importante reforma de Gregorio VII intentó, y logró por algún tiempo, el restablecimiento de la disciplina antigua, cuyos principios canónicos fueron restaurados de forma inolvidable. Desgraciadamente, aquello no duró mucho y, a fin de asegurar la independencia eclesiástica contra toda opresión de los príncipes, la Iglesia llegó a hacer de las elecciones episcopales una competencia exclusivamente clerical. Por una parte, los capítulos catedralicios fueron eliminando, no solamente al pueblo, sino incluso a los restantes clérigos; por otra, el papado se aseguró cada vez más los derechos de intervención, de confirmación, es decir, de nombramiento directo; hasta que, a principios del siglo XIII, se «reservó» el nombramiento para cualquier beneficio, cosa que llegó a ser un hecho consumado bajo el dominio de los papas de Aviñón, con los abusos de fiscalía ya conocidos. Estas son, hablando con claridad, las dificultades históricas, debidas a los abusos del poder temporal, que han hecho abandonar la tradición antigua, según la cual la Iglesia había reglamentado espontáneamente su vida, al poder ofrecer libremente su propia iniciativa, y que consistía en interesar activamente a toda la comunidad cada cual conforme a su condición.

51. Cfr. *Dict. de Théol. cath.*, art. *Pape* (V. MARTIN): para el Occidente, col. 1808 s.; para el Oriente, col. 1935 s.

52. Cfr. *Irénikon*, 1950, p. 304.

53. Sobre estos diferentes puntos, cfr. art. cit. de *Dict. Théol. cath.* col. 1936 s.

54. BOSSUET: *Hist. des variations*, lib. 15, n. 120.

Cipriano) nos muestra otra cosa si no es la elección del más digno, en la que colabora todo el pueblo, y una colación de los poderes sagrados, en la que interviene únicamente el episcopado. No hay, ni nunca ha existido, un *poder* de regencia entre los laicos en materia eclesiástica; nada que determine o condicione la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia. Es sumamente deplorable que unas reivindicaciones erróneas en este sentido hayan comprometido, en la aurora de la época nueva, un principio de suyo importante, inscrito en la tradición más antigua, más pura, más constante: el principio de consentimiento como principio, no de estructura, sino de vida, como ley concreta de todos los grandes actos de la vida eclesial, comenzando por la designación de los cargos supremos. La tradición más firme de la Iglesia ha procurado siempre unir en esto el principio jerárquico (plan de estructura) al del consentimiento colectivo (plan de vida). Tendremos otras ocasiones para percatarnos.

2) *Papel de los laicos en los concilios.* — La cuestión es importante; no merece, sin embargo, la reputación que tiene de ser delicada, pues resulta fácil desembocar, basándose en una documentación suficiente, en constataciones coherentes y en conclusiones firmes, que pueden resumirse en algunos puntos muy sencillos.

No es que la cuestión de los concilios mismos sea tan simple como podría darlo a entender la simplicidad — en los dos sentidos de la palabra; y podría añadirse: el simplismo — de muchas exposiciones de nuestros manuales. En realidad, bajo la misma palabra de concilio o de sínodo se han dado, en el curso de la historia, realidades completamente diferentes [55]: una cosa son los concilios ecuménicos, otra los concilios provinciales del siglo III, otra los sínodos nacionales de la alta Edad Media, otra los sínodos romanos, otra los concilios medievales de Cristiandad, otra los sínodos diocesanos...

El primer sínodo fue el de Jerusalén hacia el año 51. Conviene tener a la vista el texto de los Hechos que nos habla de él y distinguir cuidadosamente los diferentes momentos de la asamblea. Parece [56] que la decisión se debe a «sólo los apóstoles y presbíteros» [57], mientras que

55. Puede formarse idea de esta diversidad leyendo, por ejemplo, la Introducción general de HEFELE-LECLERCQ, o el art. *Synoden* de A. HAUCK (*Real-encykl.*, t. XIX, 262 s,), o también nuestra nota *Conciles*, en *Catholicisme*.

56. Cfr. D. STONE: *The Christian Church*, Londres, 3 ed. 1915, p. 333-340, 437-48; SPARROW-SIMPSON, en *Layti in the Church*, p. 1-13 y 58.

57. Las razones aducidas por SPARROW-SIMPSON, p. 8-11, para entender de esta manera el texto de *Act.* 15, 23 b, parecen muy fundadas. La Biblia protestante del Centenario traduce de esta manera. Traducción todavía más feliz del texto leído así: «Los apóstoles y los presbíteros, vuestros hermanos...» (OSTY). Cfr. también J. COLSON: *L'évêque dans les communautés primitives...* (*Unam Sanctam*, 21), París, 1951, p. 20, n. 1. En cambio, el viejo CRAMPON decía: «Los apóstoles, los ancianos

la multitud guarda en ese momento silencio: así se comprende en *Act.* c. 15, vv.6, 12, 24, 28; 16, 4. Sin embargo, el momento de la decisión fue precedido por otro de contacto, de acogida e información (15, 4) y seguido por otro de publicidad y difusión, en una palabra, de ejecución (15, 22), en los que tomó parte el pueblo entero, siendo mencionado expresamente en este sentido. Puede decirse que, considerado de esta manera, el sínodo de Jerusalén es como el modelado de la disciplina que dominará en la Iglesia, cuyas principales etapas vamos a resumir [58].

Conocemos bastante mal los concilos antimontanistas de 160-175, así como los convocados en las últimas décadas del siglo II, a propósito de la cuestión pascual, en orden a saber con exactitud la parte que tomaron en ella los laicos. En cambio, es fácil de conocer con precisión los concilios provinciales africanos de mediados del siglo III. Encontramos en ellos, por parte de San Cipriano, ese interés por consultar y pedir consejo, del que ya hemos hablado antes. Escribe a sus sacerdotes y diáconos que su deseo es «estudiar en común (con ellos) lo concerniente al gobierno de la Iglesia, y después de haberlo examinado todos juntos, decidir igualmente. Me he propuesto, desde el principio de mi episcopado, no decidir nada por propia iniciativa sin vuestro consejo y sin el sufragio del pueblo (*nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere*)» [59]. Es evidente que el régimen concreto de la Iglesia, al menos en cuanto a la información y consejo, intenta interesar a toda la comunidad. Conviene ver con más precisión en qué circunstancias dentro del marco de los concilios propiamente dichos del siglo III. Algunos textos hablan simplemente de la presencia de laicos, sin dar a entender que se los consultara; así las actas del concilio del año 256 a propósito del bautismo de los herejes: «Cum in unum Carthagini convenissent... episcopi plurium... cum presbyteris et diaconibus, *praesente etiam plebis maxima parte...*» [60]. Parece ser que si el pueblo se encontraba allí, casi no se le consultó. En la cuestión dogmática del bautismo de los herejes intervienen únicamente los obispos; los laicos no solamente no votaron, sino que

y los hermanos.» Ejemplo del interés doctrinal que tienen las cuestiones de crítica literaria y de traducción.

58. La mejor exposición de conjunto es la de D. STONE: *o. c.*, p. 339-354. Eliminando por completo los autores franceses, solamente entre los ingleses encontramos alguna exposición de estos problemas que esté hecha de verdad sobre los textos. Entre nosotros, esto no se ve si no es en monografías eruditas. Cfr. también HEFELE-LECRERCQ, t. 1, A, p. 23-41

59. *Ep. XIV*, 1, 2 y 4; trad. BAYARD. Cfr. *Ep. XXXIV*, 4, 1: «tractanda... non tantum cum collegis meis sed cum plebe ipsa universa». Cfr. también *Ep. XXXII*.

60. *Sententiae episcoporum* (entre las obras de *Cipriano*). Cfr. *Ep. XIX*, 2, 2: «praepositi cum clero convenientes, praesente etiam stantium plebe... disponere omnis consilii communis religione possimus» (se trata de los *lapsi*).

parece que ni siquiera se les pidió consejo... [61]. En cambio, en otras materias se pide su opinión: por ejemplo en la cuestión de los *lapsi*. Entonces los laicos, que han conocido los casos de cerca, pueden intervenir con utilidad y se pide el consentimiento de la comunidad entera para tal o cual reintegración. Cuando se trata de alguna reintegración del *lapsi*, Cipriano da lugar expresamente a la *sententia* de los fieles [62].

Lo que acabamos de observar en los concilios provinciales de África dará la pauta general a la disciplina de los grandes concilios del siglo IV. En Elvira (año 305), los sacerdotes están presentes y firman después de los obispos (en Cartago solamente firmaban los obispos); los diáconos están también presentes, pero de pie, e igualmente los laicos, pero no firman ni los diáconos ni los laicos. En Arlés (año 314) los diáconos y clérigos inferiores están sentados y firman, parece ser, en lugar de los obispos ausentes; nada hace suponer la presencia de laicos [63]. En Nicea, en 325, es cierto que Atanasio interviene en muchas discusiones siendo todavía diácono; parece incontestable que los arrianos buscaron el apoyo de filósofos laicos e indudablemente éstos se dejaron oír en la discusión. Sobre todo en la primera reunión, el emperador tomaba personalmente parte en el concilio. Pero en las decisiones ningún laico tuvo la palabra: el concilio propiamente dicho, como autoridad dogmática y canónica, sólo se componía de obispos o de representantes de obispos ausentes [64]. Únicamente votaban sus verdaderos miembros.

Después de la invasión de los bárbaros, la Iglesia se organiza en forma de Cristiandad y entra como en simbiosis con las sociedades temporales bajo la tutela de sus jefes. Así vemos que en los concilios habidos en España o en las Galias, durante el siglo VI y en territorio anglosajón en los siglos VIII y IX, se hallan presentes algunos laicos distinguidos; en Roma, en 495, se leen entre las firmas los nombres de dos laicos ilustres; para el concilio de Tarragona de 516 se invita a los sacerdotes para que traigan con ellos «aliquos de filiis ecclesiae saecula-

61. Cfr. SPARROW-SIMPSON: *Laity in the Church*, p. 45-51, tal vez un poco demasiado sistemático.

62. Cfr. *Epist. XVII*, 3, 2 (dirigida *fratribus in plebe consistentibus*); *XVI*, 4, 2 («acturi et apud nos et apud confessores ipsos et apud plebem universam causam suam»); *XVII*, 1, 2 («examinabuntur singula praesentibus et judicantibus vobis»); *XIX*, 2, 2, (cfr. *supra*, n. 60); *XXX*, 5, 3, del clero romano a Cipriano («consolatione consiliorum cum episcopis, presbyteris, diaconis, confessoribus pariter ac stantibus laicis facta...»); *XXXI*, 6, 2 (contestación a la carta de Roma en idénticos términos); *XXXIV*, 4, 1 (cfr. supra, n. 59; *LIX*, 15, 2 (donde se ve que, ante ciertos casos, «fratres obstinae et firmiter renituntur»); *LXIV*, 1, 1 (en esta materia, es preciso evitar obrar «sine petitu et conscientia plebis»).

63. Cfr. D. STONE: *o. c.*, p. 343-344.

64. CARON, 162-164; STONE, p. 345.

ribus»; en Orange, año 529, ocho firmas van acompañadas de estas palabras: «vir illustris consensi et subscripsi». Algo parecido se introduce en los concilios españoles del siglo VII, después del de Toledo de 589 [65]. Los siglos que siguen a la invasión bárbara constituyen la época de lo que se llama concilios mixtos por implicar la presencia de una representación laica. Así los sínodos francos del siglo VII y los concilios anglosajones, de los siglos VIII y IX. Sería, sin embargo, un error enorme creer en la introducción de una disciplina nueva y que, desde entonces, los laicos fueron miembros constitutivos de los concilios *ex aequo* con los obispos. En muchos casos se indica con gran precisión el por qué de la presencia de laicos. Convocando al clero de su provincia para el concilio de Epaona de 517, el obispo de Lyon precisa: «Laicos permittimus interesse; ut quae a solis pontificibus ordinanda sunt, et populus possit agnoscere» [66]. El cuarto concilio de Toledo (633) da como razón de la presencia de laicos la posibilidad de que así conozcan los abusos [67]. Encontramos, pues, dos razones, por lo demás muy interesantes: la información y la publicidad. Cuando se estudian los concilios francos y germanos, que desde el siglo V eran considerados como verdaderos órganos del gobierno de la Iglesia, se ve que los laicos asistían a ellos de pie, pero no eran admitidos en las deliberaciones, aunque sí para que aportaran sus quejas, informaciones y testimonios; después de la lectura de los cánones respondían a coro *Amen* [68]. Y esto sin obstáculo de que hubiera concilios en los que no figuraba ningún laico, sino únicamente obispos [69]. Parecidas conclusiones podrían sentarse de los sínodos papales reunidos, bien en Roma, bien en Francia o Alemania y de los que principalmente Gregorio VII hará uno de los instrumentos de reforma: él quería que los laicos asistieran en gran número [70] a fin de asegurar el mayor apoyo de consentimiento y de cooperación a la reforma.

También por eso sin duda, cuando, a partir del concilio de Letrán de 1215 y hasta el concilio de Trento inclusive, los concilios serán esencialmente concilios de reforma y, de modo más general, concilios de Cristiandad, reunidos para procurar la unanimidad y la eficacia respecto a las grandes decisiones relativas a la cruzada, a la paz de la República cristiana, el concurso de los prelados y de los príncipes para

65. Cfr. RACKHAM, 67; D. STONE, p. 350.
66. MANSI, VIII, 556; HARDOUIN, II, 1046.
67. Párrafos 3 y 4; MANSI X, 617; HARDOUIN, III, 579-580.
68. Así se desprende del estudio de H. BARION: *Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters*, Bonn, 1931. *Cfr. también* R. W. y A. J. CARLYLE: *Hist. Med. Polit. Theory*, t. IV, n. 3, 8; V. MARTIN: *orig gallican.*, t. I, p. 48 s.
69. STONE, p. 352.
70. A. FLICHE: *La Réforme grégorienne, II. Grégoire VII*, Lovaina, 1935, p. 207 y n. 1.

alguna empresa de salubridad en la Iglesia..., la participación de los laicos y singularmente de los príncipes aparece como un rasgo esencial[71]. Parecía entonces esencial al concilio y a su ecumenismo que estuvieran representados todos los «estados» posibles, las diversas corporaciones, los pricipales poderes soberanos o señoriales. Desde principios del siglo XIII hasta finales del XVI (incluso en tiempos de Pío V) será considerada como normal la presencia de príncipes en los concilios «ubi agitur de fide, reformatione et pace» [72]; el concilio de Siena de 1423, que algunos papas han llamado «ecuménico», deseaba que los laicos fueran admitidos en las discusiones referentes a *casus fidei* (¿herejías descubiertas por la Inquisición?) y *si tractatur de matrimonio, quia tales causae eos tangunt...* [73]. Es evidente que, bajo el régimen de Cristiandad en el que la Iglesia y la sociedad temporal formaban como los dos lados de un mismo cuerpo, los antiguos y tradicionales puntos de vista se armonizaban con las prácticas nacidas directamente de la especie de simbiosis establecida entre lo espiritual y lo social... El concilio Vaticano de 1869-1870 volvió al sentido primitivo, el de los grandes concilios ecuménicos dogmáticos, y ningún laico fue invitado a sentarse, cualquiera que fuera su título.

Podemos, pues, concluir en lo que respecta a la participación de los laicos en los concilios:

1.° La manera concreta que tiene la Iglesia de gobernarse es tradicionalmente un régimen de consejos y no de decisiones privadas. El obispo aparece, según San Ignacio, rodeado de su *presbyterium*. Los laicos no son llamados de modo habitual y por derecho a tales consejos, pero lo son — como puede verse en San Cipriano y más tarde — siempre que pueden aportar informaciones de valor y cuando se trata de materias que les afectan: reintegración a la comunión de la Iglesia, cuestiones mixtas, problemas de matrimonio, abusos a reformar... San Juan Crisóstomo veía en los laicos los consejeros del obispo [74].

71. Este hecho ha sido analizado por A. HAUCK: *Die Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode im Mittelalter*, en *Hist. Vierteljahrschrift*, 10 (1907) 465-482. Cfr. también J. HASHAGEN: *o. c.*, p. 381-382, 409, 436; G. TANGL: *Die Teilnehmer an den allgemeinen Konzilien des Mittelalters*, Weimar, 1922.

Para la parte bastante importante que cierto número de laicos han tenido en la marcha del Concilio de Trento, véase el siguiente capítulo.

72. Cfr. HEFELE-LECLERCQ, t. I, A. p. 40.

73. HASHAGEN: *o. c.*, p. 381. Algunos canonistas medievales, como Richardus Anglicus (=¿Ricardo de Lacy?), creían poder fundamentar en ciertas decretales el principio «ubi de causa fidei agitur tam laici quam clerici debent interesse» (citado por W. ULLMANN: *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, Londres, 1949; p. 21 y 214). La referencia que hace Ricardo al decreto *ad abolendam* de Lucio III (C. 9, X. V. 7: FRIEDB, II, 780-782) nos confirmaría en la idea de que se trata de causas judiciales e inquisitoriales sobre herejías.

74. *In II Cor.* hom. 18, n. 3 (P. G. 61, 527-528).

2.° Los laicos no constituyen nunca el concilio, no son jueces en materia de fe. Según la tradición antigua, ni votan ni firman. Sin embargo, aparte de su papel de información y de consejo, tienen una función de consentimiento y de difusión.

Función de consentimiento. Deben pronunciar el *Amen* a las decisiones de la Iglesia y a su gobierno jerárquico, igual que lo pronuncian a su acción litúrgica, la cual, siendo jerárquica, halla su complemento en el consentimiento de los fieles. Que, como ya se ha dicho, de manera expresiva aunque imprecisa, este *Amen* no pueda ser un *Amen* totalitario [75], esto es tan cierto en un caso como en el otro; en ninguno de los dos el *Amen* del pueblo influye en la validez de la operación jerárquica; en las dos ocasiones es vivo, brota del interior. Esta misma cualidad reclama que al tratarse de decisiones haya sido posible exponer las legítimas querellas, defenderlas, discutirlas. Explicamos en otro lugar el sentido y los límites del principio jurídico: *quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet.*

Misión de publicidad y difusión. Los laicos están presentes para que lo que debe de ser cosa de todos pueda serlo o llegar a serlo de verdad; para que la comunidad se exprese en lo que le afecta, conozca el problema, pueda adaptarse a la decisión tomada y llevarla a su pleno efecto. A esto hay que reducir el papel de *custodia disciplinae* que San Juan Crisóstomo atribuye a los laicos [76]. El gran obispo piensa que los laicos han de hacer de tal manera suya la disciplina de la Iglesia que lleguen a tener el celo de hacerla aplicar: ayudar a los ministros a organizar la asamblea cultual (lograr que la gente llegue a la hora, agruparla; hacer olvidar los negocios seculares en el momento de los oficios; ayudar al orden de los mismos, levantándose y sentándose, etc.), hacer observar fuera las reglas públicas de las buenas costumbres, etc.

Estos diversos rasgos son claros desde el concilio de Jerusalén, desde los concilios africanos y la cuestión de los *lapsi*. Se les puede considerar como pertenecientes al régimen o al tipo concreto de Iglesia, conforme al sentido que luego daremos a estas palabras. Tienen valor directivo para todo esfuerzo solícito de autenticidad.

3) *Papel de los príncipes en la Iglesia.* — La materia es inmensa: sobrepasa los límites razonables de una monografía densísima; cuánto más las posibilidades de un breve párrafo. Aun dejando al margen el problema monumental del papel de los emperadores bizantinos y limitándonos en Occidente al período decisivo que va desde Carlomagno a la Reforma, ¿no es una empresa atrevida pretender aportar en pocas páginas una información interesante? Existe, sin embargo, una máxima en la que pueden resumirse muchas otras: lo que es necesario hacer.

75. R. MOREL en *Esprit*, febrero 1949, p. 215.
76. Cfr. los textos en S. TROMP: a. c., p. 350-353.

se hace. Puesto que es preciso, vamos a intentarlo; por lo demás, sólo se trata de seguir una obra en la que, en unas seiscientas páginas, se encuentra bosquejado el trabajo; nos referimos a la de J. Hashagen [77], sin omitir otras buenas fuentes de información. Hashagen se propone mostrar que el *Kirchenregiment* instaurado por la Reforma luterana, según el cual el príncipe regula la vida concreta de la Iglesia sobre su territorio, había sido preparado por siete siglos durante los cuales se había afirmado bastante una situación de hecho en este sentido. Y así nos ofrece una verdadera antología de prerrogativas o pretensiones de los príncipes en materia eclesiástica.

Puede dejarse de tratar la cuestión de los emperadores bizantinos; pero no podemos evitar recordar, como uno de los orígenes de las ideas occidentales, el carácter sagrado con que aparece revestido el emperador [78] y cierta tradición imperial, establecida sólidamente en Constantinopla, del *jus in sacra* de los príncipes (Hash., 370). Carlomagno (Hash., 372), los príncipes normandos (373), los emperadores germánicos (373-374), intervienen verdaderamente *in sacris*. Durante el régimen de simbiosis entre la Iglesia y la sociedad temporal, característico de la Cristiandad, un príncipe como Carlomagno rige con toda verdad el pueblo de Dios, convoca concilios, promulga cánones, decretos litúrgicos, hace de sus capitulares verdaderos documentos eclesiásticos [79]. Realmente rige la Iglesia en su vida ordinaria [80]. Es justo reconocer que la opinión general y los mismos príncipes admitieron de ordinario un límite que nos les era lícito franquear: el del derecho divino y el del dogma, dominio propio del sacerdocio: los datos abundan a este respecto y pueden verse en la vida de los emperadores germánicos, de los

77. J. HASHAGEN: *Staat und Kirche von der Reformation Eine Untersuchung der vorreformatorischen Bedeutung des Laieneinflusses in der Kirche*, Essen, 1931; citado Hash.

78. Cfr. K. KAMPERS: *Rex et Sacerdos*, en *Hist. Jahrbuch*, 45, (1925) 495-515; A. HARNACK: *Christus praesens. Vicarius Christi...* Sitzungsber, d. Preuss. Ak. d. Wiss. Phil. hist. Kl. 34 (1927) 415-446; L. BRÉHEIER: Ιερευς και βασιλευς, en *Mémorial L. Petit.* París, 1948 p. 41. Sobre el uso que León III hacía de semejante fórmula, cfr. G. B. LADNER: *Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy*, en *Medieval Studies*, 2 (1940) 135-140 Aplicación en Occidente: HASHAGEN, 494 s., 497 s. (Carlomagno), 504; P. OPPENHEIM: *Die sakralen Momente in der deutschen Herrscherweihe, bis zum Inverstiturstreit*, en *Ephemerides Liturgicae*, 58 (1944) 45 s.; G. H. WILLIAMS: *The Norman Anonymous of 1100 A. D.* Cambridge (U. S. A.) 1951, p. 155-174, 188 s., 196 (función doctoral). Y cfr. *supra*, cap. 4, n. 360; *infra*, n. 93.

79. Cfr., por ejemplo, P. FERNESSOLLE: *De la civilisation chrétienne*, París, 1945, p. 114-131; J. LECLER: *L'Eglise et la souveraineté de l'État*, París 1946, p. 76 s., 124. En cuanto a la época que va del período carolingio a la querella sobre las investiduras, cfr. completamente en el mismo sentido K. H. GANAHL: *Studien z. Gesch. d kirchlichen Verfassungsrechts im X und Jahrhundert*, Insbruck, 1935.

80. *Rector Ecclesiae Ep.* 136, 143: *Mon Germ. Ep.* IV. 205, 209, 224. HONORIO DE AUTUN, en el siglo XII, decía sencillamente que eran necesarias dos espadas para el «regimen Ecclesiae» (*Summa Gloria*, 26: *Mon. Germ. Hist. Libelli de Lite*, III, 75).

aufen, del propio Federico II; también en Luis de Baviera (Hash. 5-381). No se concedió voz a estos últimos en los concilios, ni siquiera en los del período conciliar, cuyas reivindicaciones se dirigían más en favor del clero y de los doctores que de los laicos (Hash., 381-382). Sin embargo, fue durante los siglos XIV y XV cuando las pretensiones de los príncipes se afirmaron hasta el máximo. El motivo y la ocasión fue el desorden profundo de la Cristiandad, que siguió tanto al cisma de Occidente como a los intentos reformistas, siempre fallidos [81]. Muchos intentos de reforma dieron ocasión a los príncipes para ocuparse de cosas propiamente eclesiásticas: liturgia y culto, reforma de la predicación, reclutamiento y disciplina de las órdenes religiosas, etc. (Hash. 398-405). Al mismo tiempo que se iba creando de esta manera una especie de derecho, se iba formulando una teoría según la cual, en caso de desfallecimiento de la Iglesia y, por ende, de necesidad, el príncipe podía actuar en el dominio eclesiástico y viceversa: uno y otro, miembros del mismo cuerpo, podían suplirse en sus respectivas debilidades: teoría de la *epikie* (Hash., 431-436).

El carácter sagrado de los reyes y de su poder se fundaba evidentemente en la consagración (Hash., 494 s.). El clero consideraba la consagración como el mejor medio de conducir los reyes a la Iglesia, a la sujeción de lo sagrado. Pero los príncipes la invocaron como fundamento, no sólo de deberes, sino también de derechos. Las vestiduras sagradas, la dalmática, la mitra que se les imponía; las unciones que se les hacía con las oraciones adjuntas; los títulos verdaderamente sacros y sacerdotales que se les concedía: todo ello hacía de los reyes y emperadores verdaderos ministros eclesiásticos («participem ministerii nostri...», Hash., 505-515). En pleno siglo XI, el misterioso «Anónimo de York (¿«de Rouen»?) asimilaba por completo el soberano al orden sacerdotal: «Quare non est appellandus laicus, quia Christus Domini est... Quare et peccata remittere et panem et vinum in sacrificium potest offerre, quod utique facit in die quo coronatur» (Hash., 519), fórmulas que no eran completamente aisladas o extrañas... [82].

La Iglesia había reaccionado. Había sostenido que el emperador es hijo de la Iglesia, no un prelado a su cabeza; había negado el carácter sacerdotal del rey (Hash 527-529). Pero los príncipes, legislando e interviniendo con su potestad, eran en realidad los verdaderos papas dentro de su territorio (Hash., 550-557). Los reformadores del siglo XVI no tuvieron más que recoger estos enunciados, esta especie de jurisprudencia, para construir sus teorías de *Landeskirchen*, bajo la administración

81. Cfr. J. HALLER: *Papsttum und Kirchenreform*, Bd. 1 (único aparecido), Berlín, 1903.

82. Haller ha demostrado que el ejemplo inglés influyó en la ideología de los doctores parisinos de principios del siglo XV. Juan Juvenel escribía a Carlos VII: «Vos no sois un simple laico, sino prelado eclesiástico, el primero después del Papa en vuestro reino, el brazo derecho de la Iglesia»: Hash. 545.

del príncipe, y del *jus reformandi*. El régimen de *Landeskirchen*, Iglesias de principados o Iglesias nacionales, es la de una comunidad en que la vida exterior, la legislación, incluso las expresiones doctrinales, son reguladas y sancionadas por el poder político de una provincia soberana. En el fondo, el *jus reformandi*, en cuanto derecho público ratificando una realidad de hecho, no es más que la manifestación de dicho régimen y al mismo tiempo la expresión del tan famoso principio : *cujus regio illius et religio*. Lo fórmula *jus reformandi* no es anterior a 1540 ; igual que la palabra «confesión» entendiéndola en sentido de comunidad o Iglesia, forma parte del vocabulario del derecho público imperial o germánico, impuesto por la situación de los territorios del imperio en Alemania. Latente, aunque expresamente nombrado en la paz de Augsburgo en 1555, el *jus reformandi exercitium religionis*, es decir, el derecho del príncipe a reglamentar la doctrina y la religión a observar en su territorio, es una de las bases de la paz de Westfalia de 1648 (art. 5, § 30) y ciertamente una de las principales razones por las que la Santa Sede protestó (bula *Zelo domus Dei*, 20 nov. 1648) [83].

De hecho, se estaba en una aparente línea de continuidad material y, al mismo tiempo, en una ruptura profunda con la tradición católica. Cuanto dijimos más arriba patentiza que no podemos negar cierta continuidad material. Es difícil comprender hoy día cómo, bajo los príncipes cristianos, la Iglesia adoptó una forma de pueblo de Dios concretamente identificado a la sociedad política. Por algo se recuerdan tan a menudo, especialmente en la época carolingia, los nombres y ejemplos del Antiguo Testamento : Carlomagno era Josías, todo rey «cristiano» era David y Salomón... [84] .Los reformadores protestantes, principalmente Zwinglio y Lutero, al eliminar la Iglesia como institución y como mediación de gracia, reducirán prácticamente el concepto de Iglesia al de un pueblo fiel, bajo la verdadera ley de la fe ; la Iglesia será de nuevo el pueblo de Dios en un territorio determinado ; volverá a hablarse del nuevo Josías, del nuevo Ezequías... Y, en verdad, estos ejemplos del Antiguo Testamento pesaron sobre la conciencia cristiana. Desde el momento que (a causa de príncipes cristianos que aceptaban la ficción de un pueblo completamente cristiano y, bajo las diversas formas de imperio, el desarrollo de una historia única que era sin embargo la de la

83. Sobre la historia del *jus reformandi*, cfr. O. KLOPP : *Der Name: Reformation*, en las *Akten* del V Congreso de sabios católicos. Munich, 1901, p. 313, y *Was ist Reformation?*, en *Hist. polit. Blätter*, 129 (1902) p. 632-648 ; B. VON BONIN : *Die praktischer Bedeutung des jus reformandi. Eine rechtgeschicht. Sudie*, Stuttgart, 1902.
Texto del tratado de Westfalia en MIRBT : *Quellen z. Gesch. des Papsttums...* n. 521 : texto de la bula de Inocencio X, *ibid.*, n. 529.

84. Carlomagno=Josías : cfr. L. HALPHEN : *L'Idée de l'État sous les Carolingiens*, en *Revue histor.*, 185 (1939) 64. Sobre el tema David, Salomón, etc. Hash. p. 496-497, 507, 511, 521, 523 (¡Federico II!), 538 (¡Felipe el Hermoso!).

85. Cfr. *Vraie et fausse réforme...*. III parte.

Ciudad de Dios, o la Iglesia [86]) se veía a reyes ejerciendo por los medios propios de su poder el gobierno de la Iglesia, *regimen Ecclesiae*, fue fatal que se les reconociera también el derecho — el deber — de reformar la Iglesia. Los príncipes eran uno de los dos miembros principales [87] del único cuerpo cristiano y debían obrar solamente para el bien del único cuerpo, según las propias prerrogativas. De ahí que, desde el principio, la ideología del príncie cristiano, Vicario de Dios para el *régimen* de su pueblo, contara entre las atribuciones del emperador la de eliminar las herejías y «reformar» el cuerpo según las normas de la santidad. «Reformar»: la palabra la encontramos ya en Aponio a principios del siglo V [88]. Desde entonces, incluso los teólogos, los canonistas y eclesiásticos partidarios la mayoría de la independencia y de la superioridad de lo espiritual alentaron la acción reformadora de los príncipes cristianos [89]. No es de maravillar que semejantes ideas llegaran a ser corrientes, como lo hemos visto en Hashagen y que un adversario de Lutero tan resuelto como el franciscano Tomás Mürner reconociera abiertamente el derecho de los laicos a ocuparse de reformar la Iglesia si los clérigos faltaban en esto [90]. Incluso después de Lutero es ordinario ver, bien a prelados, bien a excelentes religiosos, recurrir al poder del príncipe para llevar a cabo felizmente las reformas, en concreto de las casas religiosas [91].

Este breve bosquejo histórico nos permite sintetizar en pocas palabras el papel de los príncipes en la Iglesia:

1.º Este papel se desarrolló en el marco de una ideología relativa

86. Aludo al célebre texto de Otón de Freising en su *Chronicon* (mediados siglo XII): «Desde ese tiempo (la aparición de Constantino), puesto que no sólo los individuos, sino incluso los emperadores, salvo raras excepciones, fueron católicos, me parece haber escrito la historia no de dos ciudades, sino de una sola, que yo llamo Iglesia» (cfr. E. GILSON: *Dante et la pholosophie*, p. 203).

87. No se confundían en absoluto ambos poderes, pero se los consideraba como dos poderes del mismo cuerpo, orientados a procurar *el mismo* (y único) *bien*. De los innumerables textos, nos limitamos a citar la primera frase del *De institutione regia* de JONÁS DE ORLEANS: «Sciendum... quia universalis Ecclesia corpus est Christi... et in ea due principaliter existant eximie persone, sacerdotalis videlicet et regalis...» (ed. REVIRON, p. 134).

88. «In tantum religiosissimi reges, vices Dei agentes in terris, caput christianae plebis esse noscuntur, ut, si quando morbo haereticae contagionis aut persecutionis ecclesiae corpus cooperit infirmari, ipsorum auctoritate ad pristinam sanitatem reformatur» (citado por HARNACK: *Christus praesens. Vicarius Christi*, p. 438).

89. El cardenal Humbert, ardoroso celador de la reforma gregoriana, dice que los príncipes que la favorecen van al cielo y que, si la rechazan, debe llamarse a los pueblos para realizarla: cfr. A. MICHEL: *Die folgenschweeren Ideen des Kardinals Humbert und ihr influss auf Gregor VII*, en *Studi Gregoriani*, I (Roma, 1947) 85.

90. Cfr. J. LORTZ: *Die Reformation in Deutschland*, t. II, p. 161.

91. Por ejemplo, papel de María de Médicis, de Luis XIII, de Richelieu, en la reforma dominicana del P. Miguel: cfr. M. GASNIER: *Les Dominicains de Saint Honoré*, París, 1950.

toda ella al hecho «Cristiandad», es decir, no de una confusión de poderes, pero sí de una concurrencia o simbiosis en el interior de un único cuerpo, el de la República cristiana, del Orden cristiano, dentro del cual ambos poderes eran como los dos brazos del mismo cuerpo. Esta ideología estuvo reforzada, pero también entorpecida, por el hecho de que durante el feudalismo, *poder* y *posesión* llegaron a estar tan entrelazados hasta significar lo mismo como palabras *honor* y *dominium*. De ahí que se agravara la intromisión de los príncipes en materias de la Iglesia, la cual, dependiendo de ellos para su consistencia temporal, difícilmente era independiente en su realidad espiritual.

2.° Todo esto dio lugar a innumerables abusos. Muchos de los trazos mencionados anteriormente representan más bien abusos que situaciones normales; especialmente en los momentos en que las instituciones espirituales mostraron una desgarradora flaqueza (siglos XIV y XV). Todo esto dio lugar también a muchas querellas, sobre todo cuando las instituciones espirituales eran vigorosas. Se pasó sin grandes dificultades hasta concebir las relaciones entre lo espiritual y lo temporal análogas a las que hay entre el alma y el cuerpo, susceptibles por lo demás de muchas interpretaciones, en un tiempo que vivía de la idea de que ambas cosas eran como los dos lados del cuerpo...

3.° El papel de los príncipes en la vida de la Iglesia valió lo que valieron los príncipes. Desde el punto de vista jurídico, sin embargo, puede decirse que permaneció radicalmente sano allá donde, conjuntamente con la ideología de la Iglesia-pueblo de Dios, existía vivo el concepto de Iglesia como institución o mediación de gracia. Por este mismo hecho, en efecto, se fijaba el límite de las realidades sagradas, orden de competencia propiamente jerárquica. Por el contrario, allá donde, a causa de los movimientos democráticos o conciliares, después, de una manera decisiva, con las reformas protestantes, la Iglesia era concebida de forma preponderante o exclusiva como pura asamblea de creyentes, como colectividad de hombres profesando la verdadera doctrina, el poder del príncipe o del magisterio civil llegaba a ser exclusivo, autónomo y, desde el punto de vista eclesiástico, propiamente anárquico. De ahí que el carácter jurídico sano o malsano del papel de los príncipes en materias eclesiásticas deba apreciarse atendiendo a lo dicho al principio del capítulo segundo.

4.° En cuanto a la aplicación de estos datos al caso de los laicos en la época actual, conviene no perder de vista la evolución moderna de las cosas. Al lado de la sociedad temporal, hemos asistido a una ruptura de la unidad espiritual medieval. Después de las reformas protestantes a las que acompañó o siguió la constitución de un mundo humano no creyente, las sociedades modernas han perdido definitivamente en su mayoría la unión espiritual que, real o ficticiamente, permitía la simbiosis de lo temporal y lo espiritual en un único cuerpo. Lo cual existe todavía

en algunas partes (España, Argentina, Países Musulmanes); pero la corriente general de la historia es otra. Puede interpretarse el sentido de esta corriente como una conquista de su independencia frente a lo profano, denunciando progresivamente esa especie de alienación de la que ya hemos hablado (cfr. *supra,* fin del capítulo primero).

Al margen de la comunidad espiritual que es la Iglesia, puede valorizarse también positivamente el sentido del movimiento de la historia: se hablará entonces de una mayor independencia y pureza. La Iglesia no habrá perdido nada de sí misma: simplemente ha sido reducida a sus medios *propios,* que son espirituales. Ella renuncia a ser ayudada (al menos de forma masiva, puesto que no es ni deseable, ni concretamente posible, salvo caso de persecución, que no lo sea en absoluto aunque sea a título de simpatía humana y de benevolencia), renuncia, decimos, a ser ayudada *a modo de poder*; y, por tanto, a que los laicos actúen en ella con potestad. Quedan reducidos al mismo plano de la Iglesia respecto a su acción sobre la sociedad: una acción efectiva, pero sin poder, una acción por vocación, por el ejercicio cuanto más puro e integral posible de sus responsabilidades; una acción por esfuerzo más que por mandato. En una palabra, un ejercicio de la realeza espiritual más que una regencia o realeza de poder.

4) *Papel de la comunidad en la regulación de su propia vida.* — Los laicos intervienen en esto de forma muy eficaz. Y ante todo, por ese título común, a veces sólo indirecto, que constituye su actividad legislativa o gubernamental en el foro civil. Al legislar o al aplicar las leyes, especialmente en ciertos campos, influyen en la Iglesia desde fuera, entregando o defendiendo, traicionando o afirmando sus posiciones. La acción parlamentaria, la obra jurídica, social y apologética de los grandes católicos comprometidos en la lucha por Dios en cosas que afectan a la Iglesia, muestra lo que puede ser, en este primer y elemental grado, el papel de la comunidad en la regulación de su propia vida [92].

Dentro del orden interno de la Iglesia los laicos podían obrar directamente tomando parte en los concilios. Hemos visto que podían aportar informaciones y consejos, pero no tenían voz decisiva. Hay que reconocer, sin embargo, que del siglo VI al IX la influencia de los emperadores bizantinos en los concilios fue enorme, apareciendo como una especie de Senado del Imperio para los asuntos religiosos [93]. Ratificaban las decisiones de los concilios del Imperio («ecuménicos») como si fueran leyes imperiales. Los tiempos han cambiado, los laicos no son invitados a los concilios, y la cláusula del Ceremonial de los obispos pidiendo que se prevean sitios para los que vendrán, es sólo un recuerdo del pasado.

92. Cfr. algunas páginas buenas en G. GOYAU: *Le rôle des laïcs dans l'Église* (*Études relig.* Bruselas, diciembre, 1920), p. 11 s.

93. Cfr. F. DVORNIK: *De auctoritate civili in conciliis oecumenicis,* en *Acta VI Conv. Velehrad,* Olomuc, 1933, p. 156-167. Y cfr. *supra,* n. 78, n. 78 y c. 4, n. 460.

Veremos más adelante si existen formas modernas, vivas y eficaces, que respondan a las formas antiguas.

Hay por lo menos dos modos en que las comunidades, compuestas en su mayoría de laicos, cooperan activamente a la regulación de su propia vida: la costumbre, a la que pueden reducirse las particularidades locales admitidas; y la iniciativa desde abajo.

Por su origen, por su finalidad y por su naturaleza, el derecho canónico, que reglamenta la vida de la Iglesia, es principalmente un derecho sacramental; hemos visto más arriba que precisamente por eso es también, ante todo, un derecho de clérigos. Pero, como se ha demostrado felizmente [94], la Iglesia no es sólo una institución, una *Heilsanstalt*, en la que los fieles se limitarían a recibir la aplicación de los medios de gracia. Es también una comunidad formada activamente por sus miembros, sobre la base del compromiso bautismal. Y la comunidad, en la Iglesia, tiene parte en la creación del derecho, puesto que éste, de ordinario, no hace más que formular las tradiciones y las costumbres. La costumbre es, en las circunstancias que vamos a precisar, un derecho que hacen *también* los usuarios, es decir, los laicos. ¿No la definían el decreto de Graciano como «cierto derecho establecido por hábito»?

Durante mucho tiempo no se le ha distinguido bien de las tradiciones; se ha buscado su valor sólo en el prestigio de la autoridad a la cual, a través de la oscuridad de muchos siglos, se reducían globalmente las mismas tradiciones [95]. Las teorías datan de mediados del siglo XIII y llevan la marca de esta época en la que — como ya lo hemos visto al definir la Iglesia y al hablar de la confesión de los laicos — existe un equilibrio notable entre la aportación del sujeto y las exigencias del objeto, entre la iniciativa o el acto personal y el dato o la autoridad... ¿Se trata de una influencia del derecho romano, favorable en esto al pueblo, o es más bien una influencia de las ideas sociológicas de Aristóteles? Más de un teórico de entonces, y en cierta manera Santo Tomás de Aquino, veía en la costumbre un producto de una soberanía residente en el mismo cuerpo político, y el fruto de una especie de poder legislativo inmanente en el pueblo [96]. Las comunidades

94. W. BERTRAMS, S. J.: *Die Eigennatur des Kirchenrechts...*, en *Gregorianum*, 27 (1946) 527-566; cfr. sobre todo p. 555 s.

95. Seguimos la investigación de R. WEHRLÉ: *De la coutume dans le Droit canonique. Essai historique s'étendant des origines de l'Église au pontificat de Pie XI*, París, 1925. — Cfr. también A. Van HOVE: *De consuetudine*, Malinas, 1933.

96. Cfr. WEHRLÉ, p. 189, S. Thomas, p. 247-252, en el siglo XIV, Juan Andrés Boich, discípulo suyo. — Cfr. J. LECLER: *Les théories démocratiques au moyen âge*, en *Études*, 225 (oct. 1935) 12-13 y 17. El P. Lecler cita a Santo Tomás en *Suma Teológica*, I-II, q. 90, a. 3, q. 95, a. 3; *De Reg. princ.* I, 1. Pero conviene más acudir a *Suma Teológica*, I-II, q. 97, 3 ad 3, que es el lugar donde propiamente expone su pensamiento acerca de la costumbre.

se guiaban entonces en gran parte por la costumbre [97]. Sin embargo, lo que era verdad en el orden natural lo era mucho menos en el orden puramente cristiano o eclesial. En el orden natural, la autoridad es, en su forma positiva, un órgano que se impone el cuerpo político, en la necesidad, pero también en la capacidad, que tiene de organizarse a sí mismo; dentro del orden de salvación, la autoridad es dada juntamente con el cuerpo, de tal manera que le es anterior, al menos lógicamente; el derecho es esencialmente un orden positivo dependiente del hecho jerárquico, teniendo su mismo significado, el que hemos visto en los capítulos tercero y cuarto. La aplicación material a la Iglesia de lo que había de favorable a la comunidad en el antiguo derecho romano o en los principios sociológicos de Aristóteles, hubiera disuelto el orden católico. Éste había estado siempre salvaguardado al menos por la cláusula de la superior autoridad de la costumbre de la Iglesia Romana o mejor de la autoridad apostólica. Un elemento más positivo que voluntarista formaba parte del genio profundo — de la naturaleza misma — del derecho canónico. Por eso los canonistas, por encima de las aportaciones del derecho romano o de la sociología aristotélica, han intentado precisar los límites y las circunstancias de validez de la costumbre en el plano de la vida eclesiástica, que es el del derecho canónico [98]. Se llegó de esta manera, a través de vicisitudes que no podemos recordar aquí, al Código de derecho canónico de 1917 [99]. Todo el valor obligatorio legal de la costumbre le viene desde arriba: de la aprobación hecha por los legítimos superiores, según las diversas formas previstas por el derecho. *No cabe hablar propiamente de derecho desde abajo en la* Iglesia.

97. Cfr. H. W. CARLYLE y A. CARLYLE: *A History of Mediaeval Political Theory in the West,* Edimburgo y Londres, t. V, 1928, p. 48.

98. Cfr. WEHRLÉ, p. 253 s. Van HOVE ha corregido a Wehrlé sobre este punto, quien atribuía el cambio a Nicolás de Tedeschis (Panormitanus). El cambio lo encontramos ya en Rufino.

99. Can. 5 y 25-30. — A decir verdad, tanto estos cánones como los comentarios escritos sobre ellos, nos parecen estar excesivamente dominados por la cuestión del valor *legal* de la costumbre, del principio y de las condiciones de este valor *legal.* Ahora bien, desde el punto de vista de una sociología religiosa o una teología de la vida eclesial, la importancia de la costumbre sobrepasa dichos límites jurídicos. Desgraciadamente, pocos estudios se han hecho en este sentido. Cfr. sin embargo, M. NOIROT: *Une paroisse peut-elle prescrire de véritables coutumes en matière de liturgie?* En *Rev. de Droit.* canon 2 (1952) 99-101.

Desde el punto de vista estrictamente legal del Código, una costumbre no se convierte en ley ni abroga una ley, positis ponendis, si no es porque la comunidad que la introduce tenía la intención de obligar legalmente o de abrogar otra disposición legal. Tal es, al menos, la interpretación de P. FEDELE: *Il problema dell-Animus communitatis nella dottrina canonistica della Consuetudine,* Milán, 1937. Sin embargo, en la práctica no siempre se ha exigido un *animus communitatis* tan positiva y estrictamente definido.

Incluso tomada desde este punto de vista estrictamente legal, la costumbre introduce en el derecho desde arriba un modo de llegar a la existencia y determinación que marca, en la vida de la Iglesia, la realidad de una fuente desde abajo. El pueblo fiel no puede conferir a las regulaciones que él se da espontáneamente un valor jurídico de ley. Pero en muchos casos el problema no se plantea en este plan. Se trata de encontrar una manera de obrar común que sea una forma de existencia y de actuación para una comunidad, y esto es todo. La autoridad debe intervenir siempre, pero no como legislador propiamente dicho, sino como la autoridad paternal que el derecho de la Iglesia reconoce a los grados, en cierta manera familiares, de su vida: parroquia, convento, escuela, colectividad educadora, grupos de afinidad espiritual o de acción cristiana privada, etc. De esta manera, las comunidades se dan sin cesar la propia regla o cooperan a elaborarla: sin perjuicio de la costumbre de la que se ocupa el Código y que, por estar contra la ley o al margen de la misma, no llega a tener valor real si no es en las circunstancias dichas.

Hemos analizado el modo como las iniciativas periféricas o, si se quiere, desde abajo, tienen lugar en la Iglesia y pueden armonizarse con el orden de ésta [100]; hemos distinguido al lado de una equivocada *via facti,* revolucionaria y anárquica, una buena *via facti,* aquella por la cual la periferia o el abajo *propone* al centro o a la autoridad sus querellas, sus ensayos, sus esperanzas, sometiéndolo todo al juicio de quien tiene el deber y el carisma de juzgar. En estas páginas hemos intentado demostrar la necesidad de un doble consentimiento en la Iglesia: el de la vida, radicalmente necesario, para ser insertado en la estructura, sin el cual se habría corrido en vano y la vida no sería la vida *de la Iglesia*; y el de la estructura, para recoger las demandas y los crecimientos de vida, sin el cual no se podría correr y la Iglesia, fiel a su constitución radical, no llegaría a cumplir su misión. En el centro de lo que nosotros hemos definido como vía conjunta de orden y de santidad, hay que reconocer muchas iniciativas laicas, gracias a las cuales los fieles *hacen* de verdad la Iglesia y van formando a través del espacio y del tiempo, su cuerpo, su figura histórica. Ahí reside, evidentemente, un papel de comunidad en la regulación de su propia vida.

Pero no existe propiamente *poder,* autoridad, participación en la regencia o en la función real de la Iglesia como poder.

5) *Participación en el poder ejecutivo de la Iglesia.* — Hemos visto, en los apartados dos y cuatro, la participación de los laicos en la función legislativa de la Iglesia (concilios, costumbres); falta precisar la que han tenido o pueden tener en los cargos ejecutivos según los dos aspectos que se distinguen comúnmente: el administrativo y el judicial.

100. Cfr. *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* p. 274-292 y 318-325.

Parece que hubo, por lo menos en África, durante los siglos III y IV, una institución administrativa de bienes eclesiásticos que, bajo la autoridad del obispo, estaba encomendada a los laicos. No está demasiado claro quiénes eran esos *seniores laici* de que nos hablan mucho los textos en el período que va desde San Cipriano a San Agustín [101]. ¿Se trata de una «orden» en la que el *senior* era un título de función? Los vemos colocarse inmediatamente después de los diáconos... El asunto debería estudiarse más de cerca. En todo caso, está claro que las Iglesias, al menos en África, conocieron una especie de consejo o de sanedrín de laicos muy situados en la organización eclesiástica y especialmente en la administración de sus recursos. ¿Era este estado de cosas el primitivo, o es que la lógica profunda de las circunstancias (cfr. *supra*, p. 273) o de las cosas había llegado en la Iglesia antigua hasta considerar como función sagrada y verdaderamente «litúrgica» (ésta era la palabra de San Pablo) el oficio de recoger y distribuir los dones cuya finalidad estaba ligada al misterio mismo de la vida del Señor en sus miembros: los fieles, los pobres, el prójimo...? Habría que estudiarlo en particular. Sea lo que fuere, la historia ulterior en los siglos IV y V «nos muestra incontestablemente una tendencia a retirar a los laicos la administración de los bienes temporales de la Iglesia, confiándola a clérigos, incluso a sacer-

101. Cfr. P. MONCEAUX: *Les seniores laici des Esglises africaines*, en *Bull. de la Soc. nat. des antiq de France*, 1903. p. 283-285; H. LECLERCQ: art. *Laïques* en *Doct. Archéol. chr. et Lit.* VIII/1, col. 1063-1064; CARON, p. 208-212, reúne una documentación interesante, pero sin espíritu crítico.

Una vez redactadas estas páginas hemos tenido conocimiento de otro estudio más elaborado de G. CARON: *Les premiers «seniores laici» de l'Église africaine*, en *Rev. internat. des Droits de l'Antiquité*, 6 (1951) 7-22. Estos *seniores laici* cooperaban a la administración del patrominio eclesiástico y a la ejecución de la justicia. Había, por una parte, los *presbyteri (seniores)* y, por otra, los *seniores laici* elegidos posiblemente por el pueblo. Eran algo más que «mayordomos» (Dom Leclercq) y ocupaban un grado intermedio entre la verdadera jerarquía y una situación de puro honor. Su actividad, según el autor, era triple: 1.º, había entre ellos dos categorías, los *seniores ex plebe*, al nivel de los presbíteros y diáconos, y los *seniores Ecclesiae*, que tenían rango inferior a los diáconos. Los primeros formaban un auténtico consejo de administración en torno al obispo, convocando a quienes tenían que participar en los concilios y tomando parte ellos mismos. — 2.º Componían, juntamente con el obispo, un tribunal que debía juzgar sobre todo al tratarse de dar sentencias de excomunión (p. 19). — 3.º En fin, el autor supone y luego afirma que tenían poder de magisterio (p. 20 s.), pero no aduce más pruebas que la idea general de la gran autoridad de los carismáticos en la Iglesia primitiva. Vemos en esto uno de los fallos de la obra, en la que el autor interpreta en sentido de «poderes» lo que encuentra como hechos en los textos

102. Cfr. algunos testimonios que parecen convincentes (cfr. CARON, p. 206-208; W. BRIGHT: *The Canons of the First Four General Councils...* Oxford, 1892, p. 216 s., comentario sobre el canon 26 de Calcedonia): concilio de Antioquía del año 341, can. 24 y 25 (LABRE-COSSART, II, 595); conc. de Calcedonia, 451, can. 26 (*id.* IV, 1961); conc. de Sevilla de 619, can. 9 (*id.* VI, 1406); IV conc. de Toledo, 633, can. 48 (*id.* VI, 1463); conc. de Roma de 502, can. 3 (*id.* V, 474).

dotes»[102]. La medida parece estar justificada, por una parte, por las exigencias de un desinterés más seguro; por otra, por los lazos tan estrechos que ha tenido siempre en la Iglesia la economía de lo temporal con las finalidades espirituales del ministerio, englobando toda una concepción de las cosas, de los gastos, del lujo, etc. Pensamos hablar en nuestro tratado *de Ecclesia* de esta teología de lo temporal que, a nuestro modo de ver, apenas ha sido tomada en consideración.

Mencionaremos solamente el sistema de propiedad de un laico particular o de una sociedad de laicos sobre la Iglesia parroquial, con todo lo que entraña tal propiedad, lo cual, renovado hasta la época moderna, ha demostrado ser catastrófico. Este sistema es conocido en la historia como el de las Iglesias privadas o, puesto que tuvo lugar sobre todo en el derecho feudal germánico, de *Eigenkirchen:* fue la plaga del siglo X y de principios del XI, época en que la Iglesia, desde el papado hasta las capillas locales, fue con frecuencia «un poder de laicos»[103]. Se renovó en la época moderna, por ejemplo en Estados Unidos, en el siglo XVIII y primer tercio del XIX, con el sistema de los administradores laicos[104]. Un grupo de laicos se había arrogado el derecho de elegir al párroco, al que financiaban, de regular el alquiler de los bancos, el uso de la iglesia y de sus locales. Y se llegó a pretender extender este sistema a la designación de los obispos. Se comprenderá que la Iglesia no quiere volver a probar una experiencia de la que le ha resultado tan difícil salir ilesa y que en el derecho canónico no haya reconocido personalidad jurídica a la comunidad de fieles como tal. Desde el punto de vista canónico, la parroquia no es una asamblea o comunidad de fieles; no es una persona moral capaz de derechos. Es un determinado territorio sobre el cual el obispo ha constituido en su ayuda a un sacerdote para el cuidado de las almas: éste depende del obispo, no de los fieles[105]. Estas observaciones parecen poner sordina a las declaraciones oídas con tanta frecuencia sobre el bien que se obtendría confiando a los laicos toda la

103. Tal es el subtítulo del t. VII de la *Hist. de l'Église* de Fliche y Martin, redactado por E. AMANN y A. DUMAS, que va desde 888 a 1057. Sobre los Eigenkirchen, cfr. p. 273 s. y p. 267 (bibliogr.). Es claro que este sistema era consecuencia del régimen feudal que, por hacer depender todo cargo de un título temporal, hacía que un hombre investido de poder eclesiástico dependiera del señor que le daba el título temporal.

104. Se leerá con provecho esto en MAYNARD: *Histoire du Catholicisme américain,* trad. fr. París, 1948. La Iglesia ha conocido otros casos de párrocos elegidos por los fieles: por ejemplo en Suiza, durante los siglos XVII y XVIII.

105. Sobre esta noción *canónica* de la parroquia, cfr. A. HAGEN: *Pfarrei und Pfarrer nach dem Codex Juris canonici,* Rottenburg a. N. 1935 (aparecido antes como artículo en *Théol. Quartalsh.* 1933. 116-128 y 406-424); METHODIUS PRICHOJKO VON MOSKAU: *Die Pfarrei in der neueren Gesetzbung der russischen Kirche,* Brixen, 1947; P. D. THOMSEN: *Parish and Parish church.,* Edimburgo, 1948. — Que esta noción canónica de la parroquia se vea superada por la noción teológica y pastoral, lo hemos demostrado en *Mission de la paroisse,* en *Structures sociales et Pastorale paroissiale,* Congrès de l'Union des Oeuvres, Lille, 1948, pág. 48-65.

administración temporal de la Iglesia. El derecho canónico actual contiene disposiciones precisas a este respecto. No hablamos del derecho a beneficio por parte de laicos (can. 1409-1488), de interés meramente especulativo en nuestro país y en nuestro tiempo; tampoco del derecho de patronato (can. 1448-1471) que no afecta más que a particulares. El derecho canónico, que organiza la vida real de la Iglesia sobre la tierra — *Juri canonico, quo sit Christi Ecclesia felix...* reza una antigua inscripción en la puerta de un anfiteatro de la vieja universidad de Salamanca —, regula la administración de lo temporal necesario a la Iglesia, concediendo en esto amplio campo a los laicos [106]. Bien se trate de instituciones fundadas y dirigidas por laicos, pero teniendo un estatuto canónico, una existencia de cosa de Iglesia y, por tanto, sometidas al Ordinario, como hospitales u orfelinatos (can. 1489-1494 acerca de la *Instituta laicalia*); bien se trate de la Junta de Obra para la administración de los bienes de dicha Obra (can. 1183-1184); bien se trate de la administración de los bienes eclesiásticos, a regir *nomine Ecclesiae* (can. 1521, § 2. Cfr. can. 1495-1551): el derecho canónico de la Iglesia prevé en todo esto una amplia participación laical. En verdad, concede a los fieles *poderes* de administración en la Iglesia.

En todo caso, mantiene expresamente el principio jerárquico que se encarna en definitiva, hoy como en tiempos de San Ignacio de Antioquía, en la autoridad del obispo. Es preciso no engañarse: la constitución de la Iglesia es fundamentalmente jerárquica, no democrática. La Iglesia es, ante todo, una institución: se forma parte de ella por el bautismo y solamente así puede gozar uno de ciertos derechos. No es una asociación que formarían los fieles agrupándose y que, como tal, tendría los derechos que ella misma se daría. Por eso, a través de todas las distintas formas jurídicas por donde ha podido discurrir la vida de la Iglesia, ésta ha mantenido siempre cuidadosamente el derecho fundamental del principio jerárquico. La historia de la condenación de la Constitución civil del Clero y el rechazo de las Asociaciones cultuales de 1906, en Francia, ilustran trágicamente este principio.

Se extrañará sin duda más de un fiel si decimos algo acerca del derecho procesal de la Iglesia y sobre el papel que el laico puede desempeñar en él: nos referimos, no solamente al papel de parte, por ejemplo, en un proceso matrimonial, sino a ciertas funciones activas, por parte del personal judicial. Siguiendo algunos textos como *Mt.* 18, 15-17 y *I Cor.* 5, 4, parece que hubo en la Iglesia primitiva alguna participación de la comunidad como tal en algunos juicios, en los cuales el

106. Cfr. los comentarios a los cánones citados del Código: en Francia, el publicado en Letouzey bajo la dirección de R. NAZ; mencionamos, para Alemania, el breve *Das Recht der Laien in der Kirche,* de los PP. H. KELLER y O. VON NELL-BREUNING S. J. (Heidelberg, 1950), cfr. p. 73 s.

régimen de penitencia pública englobaba los aspectos morales y los aspectos exteriores. Hasta el siglo IV pueden verse indicios de ello [107]. Es difícil decir si lo que se pedía en ella era solamente un testimonio, una información, eventualmente un consejo, una publicidad, en una palabra, lo que hemos dicho anteriormente de los concilios, o se trataba incluso de una actitud moral de acogida o exclusión [108], o era de verdad una participación en el poder judicial de la Iglesia. Muchos textos parecen dar a entender que el ejercicio de dicho poder estaba reservado al obispo. Pero éste, juez supremo en materia religiosa, buscaba a veces la competencia de laicos íntegros [109].

Hoy día, los laicos no pueden ser, en los procesos eclesiásticos, ni jueces ni defensores del vínculo (matrimonial), ni órganos de cuanto corresponde al ministerio público. Pueden ser, sin embargo, secretarios, notarios (salvo si se trata de procesos contra un clérigo) y, sobre todo, abogados: así viene practicándose de ordinario en los grandes tribunales romanos de la Rota.

Concluiremos, pues, que en materia administrativa y judicial, los laicos pueden tener cierta participación de la autoridad eclesiásitca, guardando siempre el respeto absoluto a la constitución jerárquica de la Iglesia: en lo único que se les niega todo derecho es en tener parte de la autoridad de regencia de la Iglesia o de su realeza como potestad.

Un solo caso podría darse, pero es de tal condición que enseguida se saldría de los límites del estado laico: se admite generalmente que un laico puede ser elegido papa. Puede que la cosa haya sido prohibida no hace mucho [110]; se conocen, en otros momentos de la historia, laicos elegidos papas [111]. Suele estarse de acuerdo hoy día en que la Constitución *Vacante Sede* ha inscrito en el derecho la posibilidad de tal hecho [112]. Existen, en técnica teológica, diversas teorías para explicar cómo un laico, por el hecho de ser elegido y anteriormente a toda ordenación, podría tener la jurisdicción y la autoridad suprema dentro de la Iglesia [113]: son problemas teóricos que tienen interés en su plano sin que, por lo demás, sean muy difíciles de resolver. Se nos concederá, sin embargo, que no constituyen materia esencial para una teología del laicado...

107. Cfr., por ejemplo, CARON, p. 213-219.

108. Esto es lo que parece ponerse en duda por POLICARPO: *Ad Phillip.* c. XI.

109. Cfr. algunos hechos y textos en CARON, p. 220-221.

110. Cfr. C. 3 y 4, D. LXXIX (FRIEDBERG I, 277): decreto de Esteban III, 769.

111. El P. W. CROCE (*Zeitsch. f. kath. Theol.* 70 [1948], p. 307, n. 243) cita el caso de Benedicto VIII (1012-1024) y de Juan XIX (1024-1032).

112. Cfr. Const. *Vacante Sede,* n. 90 (publicado como apéndice en el *Codex Juris can.*).

113. Cfr., por ejemplo, las indicaciones y las referencias que da L. BRUGERE *De Ecclesia Christi,* 2 e., París, 1878, p. 221 en nota.

* * *

Es mucho más interesante para nosotros intentar sistematizar y sintetizar los datos recogidos y, como conclusión, intentar aplicar en términos modernos lo que la historia nos dice haber sido tradición positiva de la Iglesia en lo que atañe al papel de los laicos en la dirección de su vida: éste es, no lo olvidemos, el tema concreto del presente capítulo.

Creemos que el problema puede esclarecerse mediante nuestra distinción entre la estructura y la vida. Por el contrario, las catástrofes se producen siempre que se pasa indebidamente del plano de la vida al plano de la estructura. Entendemos por *estructura* los principios que, procedentes de Cristo, representando con él y por él las causas generatrices de la Iglesia, constituyen como la *pars formalis* de la misma, lo que constituye a los hombres en Iglesia de Jesucristo. Nos referimos esencialmente al depósito de la fe, a los sacramentos de la fe y a los poderes apostólicos transmitidos de uno a otro. La Iglesia tiene de ese modo su esencia. Entendemos por *vida* de la Iglesia la actividad que los hombres, formados en Iglesia por los elementos susodichos, ejercen a fin de que esta Iglesia cumpla su misión y alcance su fin, que es, a través del espacio y el tiempo, hacer de los hombres y del mundo reconciliado el templo comunial de Dios.

La Iglesia se estructura jerárquicamente; la vida, por la que cumple su misión, implica la cooperación de los fieles. Desde el punto de vista eucarístico, por ejemplo, tal como hemos visto en el capítulo precedente, hacer de la presencia, de la participación (comunión), del consentimiento *(Amen)* de los fieles una condición esencial para la validez de la consagración, sería derribar la estructura de la Iglesia; de igual manera, no considerar más que la pura estructura del culto, su desnuda realidad válida constituida jurídicamente, sin la participación y el consentimiento del pueblo, sería desconocer el orden de la vida, impidiendo a la Iglesia realizar su misión. Por lo mismo, convertir un acto de los fieles en condición de validez para una operación jerárquica, sea de magisterio (dogma) sea de gobierno (decreto), sería derribar la estructura de la Iglesia; pero negar la cooperación y el consentimiento de todo el cuerpo sería desconocer algo en el orden vital.

Se comprende que habiendo sido puesto en litigio algún elemento de su estructura, la Iglesia haya querido ante todo salvaguardar su integridad, y que la doctrina se haya aplicado poco a la consideración de la vida. Esto explica la rigidez algo unilateral de textos como el de Pío X, que hemos citado anteriormente (cfr. n. 37), escrito de cara a la situación creada por la lucha antirreligiosa y por la separación de la Iglesia y del Estado en Francia. En líneas generales, nuestros tratados *De Ecclesia,* redactados en oposición al error (cfr. *supra,* c. 2),

son tratados de la estructura; fallan por no interesarse por las actividades de la vida y sobre todo — cosa que nos parece decisiva — por no mostrar que la estructura reclame la vida, encontrando en ella su complemento, y cómo la vida debe insertarse en la estructura. Nuestra teología, que no es suficientemente inductiva e ignora demasiado a menudo los datos positivos, ha desconocido casi por completo que la Iglesia real, aquella cuya estructura implica vida, sigue una ley de existencia que puede formularse así: conjunción y armonía entre la comunicación jerárquica desde arriba y el consentimiento comunitario. La Iglesia se realiza por una relación viva entre dos extremos que podrían llamarse polo jerárquico y polo comunitario. Una vez se comprenda esto, quedan aclarados un sinnúmero de hechos y de textos, se delinea la historia de la eclesiología, se recoge tal abundancia de notas que, por breve que quiera hacerse, toma proporciones de un volumen. Y, sobre todo, se organizan los documentos del cristianismo primitivo. Se ve que todos ellos son resueltamente jerárquicos e imprescriptiblemente comunitarios: ¿no se deja ver esta hasta en el hecho de que las cartas de los primeros siglos están escritas a la vez por un hombre y una comunidad y están dirigidas más a una comunidad que a un hombre? Ante la imposibilidad de transcribir secuencias de hechos y textos que reclamarían una monografía, citamos dos fragmentos muy representativos de San Cipriano: «Per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et Ecclesiae ratio decurrit ut Ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus Ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur... Quando Ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta» [114]. «Quando a principio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gere» [115].

R. B. Rackham (cfr. n. 39), que aduce otras citas en el sentido que venimos diciendo, las interpreta como si denunciaran la existencia en la Iglesia primitiva de una *doble autoridad*. Ha sido ásperamente criticado (G. Bayfield Roberts, en *Laity in the Church.*, p. 42-57). En realidad, él mismo responde a la dificultad en los mismos textos que cita. Los textos son lo que son y sería de desear que ningún teólogo escribiera ni una línea sobre la Iglesia sin haberlos leído y releído. Los textos se acomodan a las categorías de la verdad dogmática; basta dar a éstas su verdadero nombre. Lo que dicen respecto del principio jerárquico representa otros tantos enunciados acerca de la estructura eclesiástica: no existe Iglesia sin obispo instituido apostó-

114. *Epist. XXXIII*, I. 1 y 2.

115. *Epist. XIV*, 4. — Sería interesante seguir, a través de las historias de los concilios, las invitaciones hechas a los obispos para que se rodeen del consejo de sus sacerdotes: incluso el primer concilio plenario de Baltimore (decreto 6.º), en 1852.

licamente; ni nada en la Iglesia sin el obispo; al obispo compete la celebración, la predicación, la decisión; *Ecclesia est in episcopo*. Pero con frecuencia los mismos textos dicen también: nada sin el consentimiento de la comunidad: todos están vivos por el Espíritu de Dios; cada cual puede dar su consejo, cada cual puede dar gracias en su rango. *Ecclesia... et in omnibus stantibus constituta...* ¿Dualidad? Sí; pero, ¿de qué? Jamás *dualidad de autoridad*; sí dualidad de polo jerárquico y polo comunitario; de una jerarquía por la que la Iglesia queda estructurada y de una comunidad en la que únicamente halla su complemento y por medio de la cual puede dar eficiencia a su programa de vida; una sola Iglesia hecha de arriba y de abajo; de arriba, recibiendo los principios de la estructura; de abajo, porque esos principios son recibidos y vividos por los hombres, que pueden desarrollar todas sus aplicaciones.

De esta manera podemos tal vez comprender mejor la situación de los laicos ante la función regia de la Iglesia; ver mejor cómo los fieles son activos y cooperan de verdad, aunque no quepa hablar propiamente de *poderes*. Su actividad no es la de jefes constituidos en poder, sino la de miembros cuyas funciones de dirección están realmente solidarizadas en el interior de un cuerpo donde reciben la vida para luego ejercerla. Refiriéndonos a nociones explicadas en los capítulos precedentes, diríamos que los fieles, en cuanto tales, participan de la realeza de Cristo en cuanto ésta es inmanente al cuerpo; no en cuanto que, transcendiéndolo, se ejerce más *sobre* él a modo de poder y autoridad, que *en* él a modo de energía y dignidad. La jerarquía apostólica participa de la potestad de Cristo en cuanto que ésta forma el cuerpo, siendo desde fuera la causa eficiente y generatriz.

De ahí que los fieles puedan ejercer de verdad la realeza espiritual, una realeza que es interior, en la medida que hemos interiorizado la vida del Espíritu. Entendiendo bien que de tal vida del Espíritu tenemos ahora únicamente las arras y que solamente en la escatología alcanzaremos la plenitud. Toda la primera parte del presente capítulo hace referencia a esto... Pero cuando se trata de realeza como poder y como autoridad — entendamos bien: en el dominio de la Iglesia — nos enfrentamos con algo que compete, no a los fieles o a los miembros del cuerpo en cuanto miembros, sino a esos instrumentos de la obra de Dios, que han sido escogidos para ejercer después de Cristo y en nombre suyo el papel de generadores del cuerpo. En cuanto que la Iglesia no es solamente la comunidad de fieles (conscientes y libres) de Cristo (*Hilisgameinschaft*), sino también orden de los medios para procurar y formar tal comunidad (*Heilsanstalt*), implica una mediación jerárquica en el triple dominio de sacerdocio, enseñanza y regencia. Es lógico que los

fieles, en cuanto fieles, no tengan parte, o la tengan muy débil, en la realeza de la Iglesia como poder.

Sin embargo, frente a *esta* realeza, son activos. ¿Cómo concebir esta actividad, en síntesis y de forma concreta?

Jamás por un tránsito indebido de la vida a la estructura, de la cooperación de los miembros en el cuerpo al poder jerárquico sobre el cuerpo. Nunca más, salvo posibles excepciones, renovando experiencias dolorosas que han resultado ser para la Iglesia, bien como enfermedades de juventud, bien como flaqueza pasajera: sistema de Administradores, Constitución civil, etc.

Sí, por un consentimiento activo, por una cooperación que puede abarcar tanto la generalidad de las cosas, siendo así característica de toda la vida, como ciertos actos o manifestaciones más concretas.

Desde el momento que el pueblo gobernado está vivo, recibe de manera viva la regulación de sus jefes y, sin necesidad de fórmulas ni de palabras, llega a establecerse un diálogo entre el cuerpo y la cabeza [116]. La dirección que el cuerpo recibe no es, en efecto, una de esas cosas que se soportan por no haberla buscado, ni haberla en realidad consentido: igual que un impuesto que no se paga a no ser obligados por la administración ejecutiva. Convendría pensar más bien en las decisiones concernientes a un joven en la edad en que, teniendo suficiente conciencia personal acerca de sí mismo y de su bien, no tiene sin embargo libertad para disponer de sus actos exteriores. Entonces se decide en su lugar, pero contando con él, teniendo en cuenta sus aptitudes, sus peticiones, su opinión. Se le gobierna *non despotico sed politico principatu,* decían los escolásticos: no por «diktat» y decisión arbitraria, sino teniéndolo en cuenta. Y esto tanto más cuanto que el muchacho sabe que se trata de lo *suyo*: en nuestro caso, tanto más cuanto que los fieles tienen conciencia de formar parte de la Iglesia e incluso, según la fórmula ya citada de Pío XII (c. 2, pág. 73) de ser la Iglesia. Pío XII pronunció también las palabras siguientes que afectan directamente a nuestro propósito:

> La opinión pública es el patrimonio de toda sociedad compuesta por hombres, que, conscientes de su conducta personal y social, están íntimamente comprometidos en la comunidad de la que son miembros... Sofocar la opinión de los ciudadanos, reducirla al silencio forzado, es a los ojos de todo cristiano, un atentado contra el derecho natural del hombre, una violación del orden querido por Dios en el mundo...
> Quisiéramos añadir todavía una palabra relativa a la opinión pública en el seno mismo de la Iglesia (naturalmente, en materias de libre discu-

116. Este aspecto de las cosas ha sido esclarecido muy bien por el P. SERTILLANGES en un capítulo de su libro *L'Église* (lib. V, c. 3, t. II, 250- 260), aparecido anteriormente como artículo en la *Revue des Jeunes,* 13 (1916) 265-272, bajo el título: *Le rôle des gouvernés, dans le gouvernement de l'Église.* Cfr. también *Vraie et fausse réforme, l. c. supra,* n. 100.

sión). Sólo pueden extrañarse los que desconocen a la Iglesia o la conocen mal. Porque, en definitiva, es un cuerpo vivo y le faltaría algo a su vida si la opinión pública le faltara, defecto cuya censura recaería sobre los pastores y sobre los fieles... [117].

Se dice que la opinión pública reina: una reina sin poderes legales, pero no sin potestad. De hecho, no existe ningún régimen, ni aun el más autocrático, que se haya librado de reinar con ella, es decir, de asociarla a su autoridad. En la Iglesia esto no puede suceder sin orden, de forma irreflexiva e irresponsable de no importa qué espontaneidad. Tanto los fieles como la jerarquía hablan bajo la influencia del Espíritu Santo, alma de todo cuerpo, Espíritu que actúa sobre ella para decidir, en aquéllos para consentir y cooperar, pero que trabaja en todos para la edificación.

La cooperación laica en el gobierno de la Iglesia, además de esta actividad general de condicionamiento y diálogo que acabamos de explicar, puede realizarse en casos particulares, en diferentes aspectos de la vida eclesial: Iglesia como familia (parroquia, obras parroquiales), Iglesia como ciudad (diócesis, Acción Católica, Movimientos). Recordemos algunos casos para acabar el capítulo. Será fácil descubrir los tres momentos que hemos expuesto, particularmente la participación de los laicos en los concilios: información o consejo, consentimiento, difusión.

En el escalón de la Iglesia como familia (parroquia, obras, compromisos apostólicos cotidianos) incluiremos en primer lugar la colaboración de los laicos en la información de base que consiste en el análisis sociológico completo del barrio apostólico en el que hay que actuar. Es uno de los rasgos del apostolado moderno, subrayado desde hace tiempo por sacerdotes clarividentes [118], puesto en vigor en la Acción Católica en los años 1925-1940 mediante el uso del método de encuesta, después con una mayor amplitud y una precisión más científica en las investigaciones pastorales de los años 1942 y siguientes (Boulard, etc. [119]), la voluntad de analizar metódicamente lo que puede llamarse la causa material de la obra de la Iglesia. Se han publicado en este sentido estudios y obras de trabajo [120]. Indudablemente hay que ver en esto

117. Alocución al Congeso Internacional de Prensa Católica en Roma, reproducido en francés en *L'Osservatore Romano* del 18 de febrero de 1950. Cfr. *Document. cathol.* 12 marzo 1950, col. 322 y 327.

118. Cuántas veces, estando entonces en el seminario de los Carmelitas, me había ilustrado personalmente por la lectura del maravilloso trabajo del padre TRONSON, párroco de Moulineaux, en el Congreso Diocesano de París en 1923: *La paroise organisée en vue de la conquête* (texto en *Semaine religieuse de Paris,* 5 mayo 1923, p. 661 ss.).

119. Era, en definitiva, el tema del Congreso sobre la Unión de las Obras de Lille en 1948: *Structures sociales et Pastorale paroissiale.*

120. Cfr. *Les outils de l'enquêteur. La paroisse catholique.* Secretariado: «Enquête

una forma moderna de información o de consejo, para lo que es tradicional en la Iglesia solicitar la aportación de los fieles.

Otra lección de la tradición, es que no existe una verdadera comunidad si no se ponen en común las ambiciones, las experiencias, los anhelos, las críticas y las resoluciones. Que se llame a esto capítulo, congreso o sínodo, poco importa. No hay comunidad, es decir, no hay grupo que tenga animación común y dinámica, si no hay momentos para poner las cosas en común [121]. A este respecto es absolutamente necesario vencer las dificultades, a veces enormes, que impiden la empresa, y renovar en dicho sentido los consejos curiales y parroquiales. Desprovistos de experiencias concretas sobre el problema, remitimos a los sacerdotes que han hablado sobre el particular aportando testimonio de los resultados obtenidos [122]. Es ciertamente espíritu de la Iglesia e incluso corriente, que los laicos ostenten no solamente la presidencia, sino la dirección efectiva de ciertas obras, permaneciendo a salvo el principio jerárquico. Se verá a propósito de la Acción Católica, en la que los laicos reciben en la Iglesia y dentro del marco de la obra propiamente jerárquica, funciones de auténtica dirección (cfr. cap. 8). Todo esto supone una armonía de relaciones entre el sacerdocio y el laicado, una sana conciencia de Iglesia en unos y en otros. Pero, supuesta esta salud, contribuye también a acrecentarla. *Habenti dabitur...*

La antigua parroquia, que se remonta por lo menos hasta la época de Carlomagno y fue particularmente floreciente por los siglos XVII y XVIII, era ante todo una comunidad humana viva, de estructura francamente popular y, si la palabra anacrónica no traicionara el sentido, diríamos que democrática [123]. Dentro del ámbito parroquial, todos los fieles se interesaban por la marcha de las cosas, teniendo parte en muchas de sus decisiones. Tanto en lo religioso como en lo civil, la comunidad tenía cierta autonomía administrativa para lo ordinario de la vida, gracias a un régimen de consejos y organismos de autoadministración local. Ya se sabe cómo la centralización uniformista de la Revolución y del Imperio hirieron de muerte eso que Montesquieu llamaba los «cuerpos intermediarios». Se sabe también que su restauración se hace necesaria, aunque bajo formas adaptadas al mundo actual.

Paroisse», 35, rue de la Glacière, París. — Diversos diagramas publicados por S.A.G.M.A., 15, rue de l'Égalerie, Saint-Étienne.

121. *Vraie et fausse réforme*, p. 279, 292.

122. Cfr. Intercambio de opiniones en *Évangélisation*, Congrès de l'Union des Oeuvres, Burdeos, 1947, p. 62. — Algunas palabras en J. CASPER: *Berufung. Eine Laienpastoral*, Paderborn, 1940, p. 139 s..

123. Cfr. el breve estudio, aunque muy documentado, de P. DAUVILLIER: *La paroisse, communauté spirituelle et temporelle*, en *Économie et Humanisme*, mayo-junio 1943, p. 341-350.

Hemos expuesto anteriormente las razones por las cuales creemos que es quimérico encomendar por completo la administración de lo temporal de la Iglesia a los laicos. Sin duda el clero podrá pedir mayor ayuda; sin duda podrá interesar a veces que los laicos estén más al corriente de las cosas y se comprometan más en un cuidado, *que es un cuidado de Iglesia* y no cualquier concesión vergonzosa y oculta al espíritu del siglo. Es posible que por eso conviniese restablecer en su realidad las funciones de diácono y archidiácono: todo esto nos parece secundario ante la necesidad radical de que semejantes funciones estén esencialmente en manos de hombres de Iglesia: lo cual, como ya hemos visto, incluso a la luz del derecho canónico, no impide una mayor utilización de la competencia y de la abnegación de los laicos.

En el escalón de la Iglesia como ciudad (diócesis, Acción católica, Movimientos, congresos, etc.), existe idéntica necesidad de que los laicos puedan hacerse oír. Lo podrán lograr siempre ocasionalmente si, movidos por el celo, franquean las barreras del protocolo y atraviesan con su riesgos y peligros las zonas de respetabilidad y de silencio con que, para asegurar su autoridad y el mantenimiento de la tradición, se aisla con tanta frecuencia la jerarquía sacerdotal. El gesto de los jóvenes católicos estudiantes de la universidad, con Ozanam al frente, yendo a buscar al arzobispo de París para pedirle la organización de lo que luego serán las conferencias de Notre-Dame con el P. Lacordaire, es siempre posible y se ha reproducido más de una vez. ¡Si no hubiera más que Ozanam y Lacordaire! Pero se comprenderá que el bien de la Iglesia y la naturaleza de las cosas reclaman otro modo más ordinario y más orgánico. Reclaman que los laicos puedan hacerse oír de los obispos, en plan de información y consejo, en todos aquellos asuntos que les afectan y siempre que puedan aportar elementos de valor: pensamos, por ejemplo, en los problemas de matrimonio y educación cristiana y, por tanto, de enseñanza y de escuela [124]; en las cuestiones que implican experiencia técnica y, por lo mismo, repercusiones en la vida social y la opinión

124. VIALATOUX y LATREILLE, en *Esprit*, oct. 1949, p. 548, observan justamente que los documentos romanos más recientes insisten sobre el deber cada día más urgente que tienen los padres cristianos de velar por la instrucción religiosa de sus hijos, en este mundo indiferente y apartado; remiten a la encíclica *Acerbo nimis* de Pío X (15 abril 1905) y al decreto de la Congregación del Concilio del 12 enero 1935. Es difícil invitar a los padres para que se interesen de forma màs activa en la educación cristiana de los hijos sin reconocerles al mismo tiempo un derecho a ser escuchados eventualmente sobre el problema... En la declaración conjunta sobre problemas de enseñanza promulgada por los obispos franceses al final de su asamblea plenaria de los días 3 y 4 de abril de 1951, se lee: «Estos son los puntos esenciales de la justicia escolar en nuestra nación. A las organizaciones familiares y a los grupos cualificados corresponde principalmente precisar las modalidades concretas...»

pública, como la organización de congresos y de grandes manifestaciones [125]; en los mismos problemas de selección y formación del clero: dominio en el que es evidente que la jerarquía, como última responsable, debe permanecer juez, pero que interesa a todos, cuyo mismo interés es garantía de éxito, no siendo muy difícil imaginar formas modernas que respondan, siempre con el debido respeto a la disciplina eclesiástica, a lo que en otro tiempo era la intervención del pueblo en las elecciones y ordenaciones. Después de todo, las encuestas por las que la autoridad gusta hoy de esclarecer sus decisiones, son como las aclamaciones de última hora por las que, no hace mucho, los poderes hacían que la muchedumbre ratificase la elección de tal o cual... Y, por encima de las encuestas, ¿no hemos visto ya, dentro de la Iglesia como ciudad, organismos laicos de información y consejo: bien sean permanentes, como las comisiones que funcionan cerca del Secretario del Episcopado, bien sean eventuales, como la asamblea y las consultas a que se procedió cuando se quiso crear la Acción Católica Obrera? [126]. A propósito de la Acción Católica, exaltaremos la plenitud de información, el conocimiento de circunstancias apostólicas e incluso los recursos doctrinales, que los sacerdotes atestiguan haber encontrado al esforzarse por comprender a sus hermanos laicos: su testimonio coincide exactamente con las reflexiones que hacía Scheeben desde el punto de vista teológico, o Newman desde un ángulo más concreto y pastoral [127].

Todo esto atañe a la información y al consejo. En cuanto al consentimiento y difusión, parece requerirse del sacerdote, en los diversos planos de la vida eclesial, un cuidado muy sencillo que, de ser sincero, tendrá éxito según las circunstancias, pero nunca dejará de ser eficaz. Se trata, vulgarmente hablando, de introducirlos y darles la impresión sincera y no ficticia de que de verdad son algo. Para eso es necesario acercárseles , no como un rito, ni de una forma que nadie emplearía si quisiera de verdad ser comprendido y querido, sino con un gesto franco. Hace falta decirles lo que se propone, darles cuenta en la medida de lo posible de las intenciones y del por qué de las decisiones, informarlos de los resultados obtenidos, de las dificultades sorteadas, de los

125. Cfr., por ejemplo, las reflexiones de M. Pablo HERBIN a propósito de los dos grandes Congresos del año 1947, en *La Maison-Dieu*, n. 13 (1947) 76.

126. Cfr. LES AUMÔNIERS NATIONAUX: *Les étapes d'une «création»*, en *Masses ouvrières*, junio-julio, 1950, p. 18-44. — Ha habido dos consejos laicos, uno en noviembre de 1949, otro 5 de marzo de 1950; una asamblea de laicos venidos de cuarenta y una diócesis.

127. Cfr., respectivamente, M. J. SCHEEBEN: *Dogmatique*, § 12, n. 159 (la cooperación de los laicos completa, incluso desde el punto de vista doctrinal, la doctrina acerca de la autoridad del colegio episcopal); NEWMAN en *The Rambler*, mayo 1851, citado por W. WARD: *The Life of J. H. Card. Newman*, t. II, p. 502, n. 2; carta del 10 dic. 1873 a Fottrell citada *ibid.* p. 397-398. Y cfr. *supra*, 34.

nuevos objetivos emprendidos. Y obtener de esta manera su consentimiento, su colaboración, su ayuda en la difusión de las ideas y de los planes del sacerdocio. El procedimiento es infalible y no existe otro. Sólo resta no faltar a la discreción, respetar la prudencia y salvar las prerrogativas de la autoridad. Sitúa las relaciones entre el sacerdote y los fieles en ese plano de confianza, de lealtad, de intercambio de ideas que, evidentemente, es el de los discípulos del Señor y fue el de la Iglesia de los *Hechos* después de Pascua y Pentecostés. Si se quiere un ejemplo histórico de tal manera de proceder, léanse los sermones en que San Agustín daba cuenta al pueblo de su línea de conducta y de los principios sobre los que intentaba basar la colaboración del clero a su función episcopal [128]. No rehusaba ni siquiera exponer pública y abiertamente asuntos delicados, el tipo perfecto de asunto respecto al cual la administración eclesiástica moderna quisiera ojos cerrados y silencio: un asunto de un arreglo demasiado hábil de intereses privados por parte de un sacerdote. Dando cuenta al pueblo de cómo quería que sus sacerdotes y sus clérigos conviviesen con él, Agustín guiaba toda la vida de la Iglesia por un plano de perfecta claridad y aseguraba el consentimiento profundo de los fieles en un gobierno en el que solamente él tenía la plena responsabilidad [129].

128. *Sermo 355*, n. 3 s. (P. L. 39, 1570 c.) y 356, n. 2 s. (1575 s.).

129. Sólo después de haber escrito el capítulo hemos tenido conocimiento de la importante obra del P. LOMBARDI: *Per un Mondo novo* (Roma, ed. de la *Civiltà catt.*, 1951); pero, sobre muchos puntos, sigue tan bien la línea de la tradición antigua y corrobora tan exactamente nuestras propias consideraciones, que no podemos dejar de decir algunas palabras. Entre las medidas ordenadas a procurar una mayor eficacia al catolicismo, el autor preconiza la participación de los laicos en orden a informar y aconsejar al clero en los diversos grados del cuerpo católico. En torno a la cabeza, quería un cuerpo representativo laico, un *Senato laico dell'Umanità* (p. 305). En el plano nacional, una especie de *Consulta nazionale* (p. 367) en la que las diferentes obras o asociaciones de Acción Católica serían como el consejo de la Conferencia nacional de los obispos. En el escalón diocesano, una *Consulta diocesana* (p. 406), compuesta de sacerdotes y laicos, para tratar de la acción sobre el terreno social y caritativo, la moralidad pública, los problemas de vocaciones religiosas y la difusión de la verdad católica mediante los métodos modernos. Y, en fin, dentro de la parroquia, una colaboración de los laicos «no dispersada en múltiples obras, sino más bien unificada» (p. 594-595).

OBSERVACIÓN ADICIONAL

Con toda intención nos hemos abstenido de mencionar en este capítulo el papel de los superiores en los institutos religiosos de hombres y de mujeres. Hay, evidentemente, amplias participaciones del poder de regencia de la Iglesia, siendo beneficiarios de ello los laicos en algunos institutos no sacerdotales (Hermanos de la Doctrina Cristiana, Hermanos de San Juan de Dios, etc.) y en todos los institutos femeninos. Sin embargo, aunque tales religiosos sean laicos desde el punto de vista teológico y canónico, no lo son bajo la perspectiva de una teología del laicado; ni siquiera, a nuestro parecer, cuando se trata de institutos seculares (cfr. las notas sobre la vida religiosa en el mundo). Los elementos que ponen en juego no son los característicos del laicado. Baste, pues, mencionar, sin insistir, un terreno de participación en la función de regencia de la Iglesia que, siendo muy importante, desborda los límites propios de nuestro estudio.

CAPÍTULO VI

Los laicos y la función profética de la Iglesia

En la división tripartita de los poderes de la Iglesia, correspondiente a su vez a las tres funciones mesiánicas de Cristo, el profetismo equivale al magisterio o a la función doctoral. La palabra es, sin embargo, más extensa y, por lo mismo, más vaga: engloba actividades de conocimiento o de expresión para las que la categoría de magisterio sería excesivamente estrecha. Dijimos en otra parte [1] que, en su acepción amplia, la función profética de la Iglesia comprende toda actividad suscitada en ella por el Espíritu Santo, por la que conoce y da a conocer a Dios y su designio de la gracia, en la circunstancia de «peregrina» como es la suya actualmente (*peregrinamur a Domino*). En este sentido, el profetismo abarca el conocimiento místico o el anuncio del futuro, la explicación profética de lo que se desarrolla en el tiempo y la enseñanza propiamente dicha. De este inmenso abanico no excluimos nada en este capítulo: no solamente en el título la palabra profetismo se usa en toda la extensión de su significado. Sin embargo, trataremos rápidamente del conocimiento místico y de las diversas formas de profecía, a fin de concentrar mejor la atención sobre la parte que los fieles pueden tener en la función de magisterio que pertenece a la Iglesia. Por lo demás, es aquí donde se encuentra el nudo de las cuestiones planteadas.

Estas cuestiones, ligadas a un recuerdo malsano de pretensiones exageradas, aparecidas en ciertas formas de galicanismo y en la época del modernismo [2], son raramente abordadas con serenidad y tienen fama de

1. *Vraie et frausse réforme*, p. 227, y cfr. todo el capítulo a que da fin el cuadro.

2. El galicanismo propiamente dicho preparó los errores sin confesarlos expresamente; no era, en efecto, una doctrina acerca de la estructura o constitución de la Iglesia, sino un conjunto de afirmaciones apuntaladas por la historia acerca del régimen concreto de la Iglesia en el reino de Francia: para que los decretos de la

ser espinosas. Como sucede con frecuencia, algunas discusiones mal enfocadas imponen al pensamiento el cuidado exclusivo y enfermizo de evitar incluso toda apariencia de pactar con la fórmula maldita: salvo raras excepciones, dignas de destacar por otra parte, se encuentra en la teología católica una preocupación casi obsesionante, la de afirmar la distinción entre la Iglesia docente y la adoctrinada, como también la total sujeción de ésta a aquélla. No obstante, sólo resta colocar cada cosa en su sitio para librar de toda sospecha de usurpación la actividad de los laicos de cara a la enseñanza y al dogma. ¿Nos engañamos? A la luz de los principios ya expuestos y conjugados, creemos que el problema no es tan difícil.

PRINCIPIOS GENERALES DEL PROBLEMA

a) *Los datos*

Respecto al conocimiento de fe, igual que sobre el sacerdocio, hallamos dos series de afirmaciones que se complementan: todos son iluminados y activos, algunos tienen un magisterio. Sólo que, desde el punto de vista bíblico, los textos y los hechos referentes a la segunda serie son aquí mucho más explícitos que lo fueron en cuanto al sacerdocio.

Todos son iluminados y activos. — Todos los anuncios de una Nueva

Santa Sede o de los concilios generales tengan fuerza de fe, se decía, deben haber sido *aceptados* por el conjunto del episcopado. Es evidente que esta postura favorecía aquélla según la cual era necesario el consentimiento de los subordinados para que tuviera valor una determinación de la autoridad. Es lo que sucedió en el siglo XVIII en el galicanismo curial, tal como se formuló en el sínodo de Pistoya o en las corrientes episcopalistas, jansenistas o febronianas, contra las cuales va dirigido el famoso *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae,* del Concilio Vaticano. Cfr. sobre estas corrientes Fr. VIGENER: *Gallikanismus und episkopalistiche Strömungen in deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vaticanum...* Munich y Berlín, 1913; E. PRÉCLIN: *Les Jansénistes du XVIII siècle et la Constitution civile du Clergé,* París, 1929. — Ejemplo de una aplicación de esas ideas en beneficio de los laicos (cosa que no hacían ciertamente los gálicanos, ni siquiera todos los episcopalistas): BORDAS-DEMOULIN: *Pouvoirs constitutifs de l'Église,* lib. II, c. 2, París, 1855, p. 119 s. Condenación del galicanismo curial de Pistoya: Bula *Auctorem fidei* de 28 de agosto de 1794: DENZINGER, n. 1510, 1511. Crítica de las secuelas subsistidas hasta principios del siglo XIX: A. M. WEISS: *Die Lehre von der Kirche nach demokratischen und nach katholischen Grudsätzen* (art. de 1904), en *Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart,* 1911, t. II, p. 164-181, y cfr. ID.: *Le péril religieux,* p. 233 s.

La posición modernista podrá verse en los escritos de H. SCHEEL, de J. WITTIG y sobre todo de G. TYRRELL (por ejemplo, *Suis-je catholique?,* París, 1908). — Los principales documentos de la Santa Sede, muchos de ellos anteriores a la crisis modernista y relativos a ciertas corrientes emparentadas o precursoras, son: LEÓN XIII: carta *Epistola tua,* al cardenal Guibert, del 17 de junio de 1885 (*Actes de Leon XIII,* ed. B. Presse, t. VII, p. 63); carta *Testem benevolentiae* al cardenal Gibbons sobre el «americanismo», del 22 de enero de 1899 (*Actes.* t. V, p. 315 s.); Pío X: *Lamentabili,* contra el modernismo, prop. 6 (DEZINGER, 2006); encíclica *Pascendi,* del 7 de septiembre de 1907 (DENZINGER, 2089, 2091, 2093).

disposición, la era mesiánica, que hallamos en el Antiguo Testamento, son promesas de conocimiento e interioridad dirigidas a todo el pueblo nuevo. Todos son evocados y presentados en el Nuevo Testamento como habiéndose realizado en los fieles de Cristo. He aquí los principales:

Vienen días, palabra de Yavé, en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel y la casa de Judá... Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón y seré su Dios y ellos serán mi pueblo. No tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse unos a otros, diciendo: ¡Conoced a Yavé!, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los mayores...» (*Jer.* 31, 31-34). — Cfr. *Heb.* 8. 8-12.

Todos los hijos serán discípulos de Yavé (*Is.* 54, 13). — Cfr. *Jn.* 6-45.

Ya no será el sol tu lumbrera, ni te alumbrará la luz de la luna. Yavé será tu eterna lumbrera, y tu Dios será tu gloria (*Is.* 60, 19). Cfr. *Ap.* 21, 23.

Cuando yo me santifique en vosotros a sus ojos... Os rociaré con aguas puras y os purificaré de todas vuestras impurezas, de todas vuestras idolatrías. Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros mi espíritu; os arrancaré ese corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré

dentro de vosotros mi espíritu	Cfr. *I Jn.* 3, 24; 4, 13 [3]
y os haré cumplir mis mandamientos	*I Jn.* 1, 5-7; 2, 6; 9-11
y observar mis preceptos	*I Jn.* 2, 3-5: 3, 23
y practicarlos (*Ez.* 36, 23-27)	*I Jn.* 2, 29

Después de esto derramaré mi espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestros ancianos tendrán sueños y vuestros jóvenes verán visiones. Aun sobre vuestros siervos y siervas derramaré mi espíritu en aquellos días (*Joel,* 3, 1-2). — Cfr. *Act.* 2, 17 s.

Estas promesas fueron repetidas por el Señor a los apóstoles extendiéndolas a la Iglesia: cfr. *Jn.* 14, 16-17, 25-26; 16, 13-14; 17, 26. Y he aquí la realización que nos da a conocer el testimonio apostólico. Los fieles son establecidos en la luz, siendo ellos mismos luz [4]. Todos conocen las realidades de la fe [5], todos son enseñados por Dios [6], todos beben de un mismo Espíritu [7], todos reciben en abundancia los dones

3. Para el paralelo entre *Jer.* 36, 24-27 y Jn., cfr. M. E. BOISMARD: *La connaissance dans l'alliance nouvelle d'après la première lettre de S. Jean,* en *Rev. bibl.* 56 (1949) 365:391; cfr. sobre todo p. 389.

4. Cfr. E. MERSCH: *La théologie du Corps mystique,* París-Bruselas, 1944, t. I, p. 10 y s. con citas de textos litúrgicos y, entre los pasajes del N. T.: *Jn.* 3, 19; 8, 12; 12, 35-36; *I Jn.* 1, 7; *I Tes.* 5, 4; *II Cor.* 3, 18; 4, 6; *Flp.* 2, 15.

5. Cfr. *I Jn.* 2, 20 y 27, citados *infra*; 2, 13-14; 4, 7 s.; 5, 20. Cfr. el comentario del P. J. BONSIRVEN: *Épîtres de S. Jean,* coll. *Verbum salutis,* 1935 y también *Individualisme chrétien chez S. Jean,* en *Nouv. Rev. théol.* 62 (mayo 1935) p. 449-476. Cfr. también J. MICHL: *Der Geist als Garant des rechten Glaubens,* en *Vom Wort des Lebens* (*Festsch. Meinertz*), Münster, 1951, p. 142-151.

6. *I Jn.* 2, 20 y 27; *I Tes.* 4, 9; *Jn.* 6, 45.

7. *I Cor.* 12, 13.

de inteligencia y sabiduría [8]. Deben ser niños por la fe, pero hombres maduros para el entendimiento [9]. También San Pablo, con una insistencia que es una de las características, con frecuencia mal conocida, de su predicación, anhelaba que todos fueran llenos del conocimiento de Dios[10]. Las afirmaciones más fuertes son evidentemente las de San Juan: «En cuanto a vosotros, tenéis la unción del Santo y conocéis todas las cosas (*pantes:* lección mejor atestiguada)... La unción que de Él habéis recibido perdura en vosotros, y no necesitáis que nadie os enseñe, porque, como la unción os lo enseña todo y es verídica, y no mentirosa, permanecéis en Él, según lo que os enseñó» (*I Jn.* 2, 20 y 271. *El contexto* de la *I Joannis* invitaría a limitar la extensión de tales afirmaciones, puesto que de muchas maneras precisa el objeto de la enseñanza, como también su carácter de experiencia espiritual: se trata de la comunión con Dios, la habitación en Él, la cualidad de hijo, la presencia en nosotros del amor y de la gracia (cfr. Bonsirven, citado n. 5). Sin embargo, otros textos dan al conocimiento personal del fiel, un significado, podríamos decir, más eclesiástico: los fieles reconocen la voz de Cristo [11], distinguen al Cristo del anticristo [12], poseen la facultad de juzgar [13].

No es de extrañar que muchos textos de la tradición litúrgica, patrística y teológica hayan juntado sintéticamente estos datos al afirmar de manera global: la unción que constituye a los cristianos los hace también profetas [14]; todos tienen al Espíritu Santo en sí mismos; no

8. *I Cor.* 1, 4-5; 2, 10-16; *Ef.* 1, 8; *Col.* 1, 9; *Heb.* 6, 4; *II Cor.* 1, 22 s., 30; 2, 6-16 (sabiduría). Y cfr. los innumerables pasajes de *I Jn.* donde se dice que el cristiano conoce: 2, 3-5, 6, 9-10; 3, 6, 9-10, 15, 24; 4, 7 y 12, 17; 5, 1, 18-20 etc.

9. *Ef.* 4, 14; *I Cor.* 3, 1; *Flp.* 3, 15; *Heb.* 5, 13.

10. *Col.* 1, 4-9; 2, 2; 3, 16; *Rom.* 15, 14; *Ef.* 1, 17-19; 3, 18-19; *Flp.* 3, 15. Cfr. J. DUPONT: *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de S. Paul*, Lovaina, 1949.

11. *Jn.* 10, 4; *I Jn.* 4, 6.

12. *I Jn.* 2, 18-27; 4, 1-6.

13. *I Cor.* 2, 10-16; 12, 10; 14, 29.

14. La triple cualidad de reyes, sacerdotes y *profetas* se afirma muy frecuentemente de los fieles. Cfr. DABIN: *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderna*, Bruselas-París 1950, los textos de: Fastidius (p. 87-88), San Pedro Crisólogo (118-119); Hervé de Bourg-Dieu (246), Santo Tomás de Aquino (297), Erasmo (339), Juan Hessels (354-355), catecismo del Concilio de Trento, Jerónimo de Osorio (365), Salmerón (367), Benedicto Gustiniani (391), Luis du Pont (395), Jean Lorin (398, n. 3), Cornelio Lapide (406), Miguel Ghislieri (413), Teófilo Raynaud y Humberto Morus (417), Bossuet (426), Cl. de Vert (433-44), Noël Alejandro (445), Newman (474), Scheeben (469), etc.

En Oriente: Eusebio (implícitamente: p. 530), Juan Crisóstomo (548), comentario anónimo del Apocalipsis (575), Aretas de Cesarea (583), Oecumenius (585), Teofilacto (587), Simeón de Tesalónica (596), Pedro Moghila (598). Podrían añadirse; Clemente de Alejandría: *Strom.* IV, 25; 158, 1 (STÄHLIN, p. 318); *Opus imperf. in Mat.* hom. 19 (P. G. 56, 738): «Omnes christiani prophetae dicuntur, qui in regnum et in sacerdotium

se les puede por tanto asimilar a un rebaño sin inteligencia, sin tener más discernimiento que el del pastor que los guía [15] O más bien, todos están unidos a su Pastor mediante cuyo Espíritu tienen inteligencia y discernimiento [16].

Algunos tienen un magisterio. — Este punto no necesita argumentación, ni en lo que atañe a la Iglesia apostólica, ni en lo referente a la Iglesia histórica como nos la presentan los documentos post-bíblicos, puesto que el menor conocimiento de los textos lo hace evidente.

Muchos libros ponen en juego tales testimonios [17]: remitimos a

et in prophetiam unguntur»; el *Ordo* de Severo de Antioquía (DENZINGER, *Ritus Orient.* I, 307).

Esta lista un poco heterogénea puede parecer de mediocre valor como prueba de tradición. Pero hace falta observar que casi todos los textos litúrgicos (bendición del óleo) citados por DABIN, p. 601 s., hablan de la triple cualidad conferida por la unción; este testimonio es de gran peso.

15. Es conocida la frase de G. TYRRELL (*Suis-je catholique?*, p. 91) sobre la Iglesia infalible: «porque posee un papa infalible — algo así como un rebaño de ovejas en unión con su pastor podría ser llamado inteligente».

16. De ahí el pasaje de la *Didascalia* (s. III): «Si un hombre llama insensato o Raca a un laico sea juzgado por la asamblea como quien resiste a Cristo porque ha llamado vacuo a su hermano en quien habita Cristo que no es vacuo, sino lleno, o porque ha llamado insensato a aquél en quien habita el Espíritu Santo de Dios lleno de toda ciencia, como si fuera insensato por (el hecho de que) el espíritu more en él. Si, pues un hombre que dice tales cosas contra un laico cae bajo tal condenación, ¿qué será de quien se atreva a hablar en contra del diácono o del obispo...?» (*Didasc*, c. 9; trad. del siríaco por F. NAU: *Le canoniste contempor.* 1901, p. 339-340: hemos cambiado *Mesías* por *Cristo.* — Ed. Funk. Paderborn, 1905, t. I, p. 114» = c. 23, n. 3).

Durante los primeros siglos cristianos, más o menos en dependencia de ideas filosóficas bastante extendidas (estoicos, cínicos, Filón), se tenía el sentimiento de que los hombres son como un rebaño sin *logos*, a quien falta la guía del *Logos*, su Pastor: cfr. J. QUASTEN: *Der Gute Hirte in hellenistischer und frühchristlicher Logostheologie*, en *Heilige Ueberlieferung (Festg. Herwegen)*, Münster, 1938, p. 51-58.

17. Sin querer excluir a nadie. citamos en particular: 1.º ciertas exposiciones del siglo XIX todavía útiles para ser consultadas, como las de PERRONE: *Le protestantisme et la règle de foi*; R. J. WILBERFORCE: *Du principe de l'autorié dans l'Église*, trad. C. F. AUDLEY, París, 1856; BRUGÈRE: *De Ecclesia Christi*, 1878, p. 19 s. 2.º Los tratados apologéticos clásicos, en especial los de M. D'HERBIGNY: *Theologica de Ecclesia*, n. 102; MEDEBIELLE: art. *Église*, en *Dict. de la Bible*, Suppl. 3.º Junto con los textos de San Ignacio, San Ireneo, San Cipriano y la *Didascalia*, las exposiciones históricas clásicas de Batiffol, Bardy, etc. 4.º Las obras anglicanas de matiz anglo-católico: las de Moberly, Gore, Turner, Gr. Dix, Tr. G. Jalland sobre el «ministry»; el *The Christian Church* de D. Stone, 1905; etc. A estos últimos testimonios, con frecuencia dignos de destacarse, podrían añadirse otros propiamente protestantes. Por ejemplo, R. ASTING: *Die Verkündigung des Wortes...* Stuttgart, 1399, p. 654, el cual observa que, en el Nuevo Testamento, todos son profetas o testigos; y, sin embargo, algunos lo son de manera especial; todos han recibido el Espíritu Santo y, no obstante, los Apóstoles obran en los Hechos como si lo hubieran recibido de modo particular y propio... H. ASMUSSEN: *Die Kirche und das Amt.*, Munich, 1939, p. 50 y p. 188 s. El pensamiento protestante actual está lejos de aquel tiempo de Reuss, Harnack y Sabatier...

ellos, contentándonos con indicar aquí el argumento general obtenido de la misma economía del plan divino, la cual es una economía de misión, de comunicación desde arriba. Dios quiere asociar a todos a la participación de los bienes que constituyen su vida bienaventurada y, entre ellos, a su conocimiento; pero no lo hace de forma dispersa, anárquica, inorgánica, sino instituyendo entre Él y nosotros un medio de comunicación; de Él a nosotros, Jesucristo, el Verbo hecho carne; de Cristo, Verbo encarnado, a nosotros, los apóstoles y a cuantos por seguirlos participan de su misión, que prolongan y ejercen hasta los confines del espacio y del tiempo. De un extremo a otro, existe de esta forma comunicación desde arriba, extensión a muchos por medio de algunos, que, asociados como ministros a la actividad divina, son principio de organización, regla de vida, autoridad, dentro de la comunidad espiritual engendrada de esta manera.

Así tuvo lugar, y continúa operándose con toda evidencia, en la constitución de la Iglesia. Antes de ser el Cristo interior de nuestra vida divina, Jesús es enviado con poder, en particular como revelador; entre Él y cualquier alma que de Él viva existe el envío de los apóstoles, los cuales no son solamente los primeros discípulos, la primera comunidad (punto de vista donde se pararon arbitrariamente los protestantes), sino también los ministros de Dios, los ecónomos de su casa, los jefes de su Iglesia. Como fue enviado Jesús, también lo fueron ellos a su vez, según la lógica del *saliah*, es decir, según que el enviado y su maestro forman una sola persona jurídica de misión y de autoridad, como nos muestra en particular el evangelio según San Juan. Lejos de ofuscar la misión y la autoridad de Jesús, la de los apóstoles aparece siendo su continuación y su ejecución. No faltan textos de institución formal: *Mt.* 16, 19 y 18,18 (nuevo magisterio, nueva autoridad, sobre todo doctrinal, válida en el orden del Reino), *Mt.* 18, 18 s. y *Mc.* 16, 15-16, etc. Veremos cómo después de Pentecostés la Iglesia se organiza en torno a la autoridad de los apóstoles: *Act.* 2, 42; 4, 35-37; 5, 12-15; 6, 1 s.; 8, 14-19; 10, 44-48; 11, 15-18; 19, 5-6, etc. Después continúan enseñando con autoridad aquellos a quienes ellos mismos instituyeron [18]. Y he aquí cómo puede resumirse toda esta economía: todos los fieles son enseñados y activos, pero lo son *por el conocimiento recibido de la palabra apostólica y regulada por la autoridad apostólica.* Su luz y su actividad no equivalen nunca a una revelación, a un conocimiento independiente y directo, no representan más que una inteligencia personal y viva de la revelación hecha

18. Cfr. *Act.* 20, 28-31; *Tito*, 1, 5-9; 2, 15; 3, 10-11; etc. A éstos convendría añadir los textos en que los Apóstoles mandan no escuchar (*II Tes.* 3, 6; *I Tim.* 6, 3; *II Jn.* 2) y no enseñar (*Tim.* 1, 3; *II Tim.* 1, 9) nada, fuera de lo que ellos mismos enseñaron.

a los apóstoles y recibida de ellos: así se desprende, no sólo de los pasajes donde los apóstoles reivindican la plena autoridad de su cargo [19], sina también por los contextos que manifiestan la interiorización y la actividad personal de los fieles en el conocimiento [20].

En cuanto a los testimonios de la tradición son tan numerosos que, en las generaciones de la Iglesia anteniceana, puede remontarse hasta los orígenes: de Cipriano a Ireneo, de Ireneo a Ignacio, de Ignacio a Clemente... Limitémonos con citar la continuación del texto de la *Didascalia,* tan favorable a los laicos, cuyo comienzo podrá verse en el n. 16, «Si, pues, un hombre que dice tales cosas contra un laico cae bajo tal condenación, ¿qué será si osa hablar contra el diácono o contra el obispo, por cuya mediación Dios nos comunica el Espíritu Santo, aprendéis la Palabra, conocéis a Dios y sois conocidos de Él; por quien sois sellados, por quienes llegáis a ser hijos de la luz...? Venerad, pues, a los obispos, que os libran de los pecados; que os engendran de nuevo por el agua; que os llenan del Espíritu Santo; que os nutren de la Palabra como si os alimentaran con leche; que os instruyen en la doctrina y os fortifican por la enseñanza...» [21]. ¿Quién podrá negar que estas líneas traducen la realidad atestiguada por los textos de los Hechos citados anteriormente?

b) *Explicación*

1. No es difícil hallar un acuerdo entre esas dos series de afirmaciones: es evidente que responden a dos momentos diferentes y complementarios de una misma realidad viva. El primer momento es aquel por el que es engendrada la Iglesia-comunidad, por medio de quien en ella es ministro de Cristo, medio de gracia y está al lado de las causas generatrices. La Iglesia existe, en este sentido, como realidad de institución de salvación, asociada a Dios (a Cristo) para ser madre de los fieles. El segundo momento es aquel por el que, engendrada por los ministerios apostólicos aplicando los tesoros de gracia — depósito de fe, depósito de los sacramentos de fe —, la Iglesia existe como comunidad de fieles, conjunto de miembros de Cristo, viviendo de su plenitud de gracia y de verdad. *Sacramentum,* medio de gracia; *res,* comunión de vida; hemos encontrado ya esta dualidad de aspectos al indagar los principios básicos para una eclesiología católica, afirmándolos al mismo tiempo y relacionándolos orgánicamente. Por un deseo, justo en la intención pero desgraciadamente excesivo y traicionado por falsas categorías intelectuales, de relacionarlo todo con Dios (solo), el pensamiento protestante tiende, por el contrario, a co-

19. Cfr., por ejemplo, *II Cor.* 11, 4; *Gal.* 1, 9; *Ap.* 22, 18-19. Cfr. *Heb.*, 13, 7.
20. Cfr. *Col.* 1, 3b-10; *I. Jn.* 1, 1-5; 2, 7 y 23-24; 4, 6.
21. Trat. NAUH *l. c.*, p. 340.

locar al fiel en relación directa con el Cristo del cielo y a obstaculizar por completo el orden de los medios eclesiales de gracia. De ahí que sea radicalmente incapaz, como demuestra la historia, de construir una auténtica eclesiología: salvo cuando, rechazando la idea, retorna a una base de principios católicos.

Se comprende ahora que si todos los miembros del cuerpo están vivos en su conocimiento de fe, conforme a la luz que han recibido e interiorizado personalmente, es decir, en cuanto la Iglesia es comunión en Cristo, no lo están todos de la misma manera en la fase, lógicamente anterior, en que la Iglesia es engendrada por medio de los ministerios apostólicos. Si sólo se considera a la Iglesia como realidad y comunión de gracia, no existe más diferencia entre sus miembros que la de su mayor o menor fervor, en relación a los dones recibidos de forma desigual y puestos en obra también en grado distinto. Pero si, como debe hacerse, se considera a la Iglesia como institución o conjunto de medios de gracia, existen diferencias entre sus miembros a título de ministerio, y estas diferencias afectan a la diversa posición que se tiene dentro del cuerpo social de la Iglesia. De ahí la distinción entre Iglesia docente e Iglesia enseñada, cuya fórmula puede que sea reciente, pero cuyo sentido hallamos con términos parecidos en la tradición más antigua [22] y, en términos equivalentes, hasta en el mismo Nuevo Testamento. De esta manera se armonizan en la Iglesia el hecho de la desigualdad de función y la igualdad en la vida, [23] de ahí que, como gusta decir San Agustín, los mismos hombres son pastores a cuenta de Cristo en favor de los fieles, y, como los fieles y con ellos, ovejas bajo el cayado de Cristo [24].

22. Los laicos, dice Tertuliano, «vocantur discentes», *De bapt.* 17 (sin embargo, él mismo aplica a veces estas palabras a los apóstoles...).

23. Fórmulas felices del P. MERSCH: *Théologie du Corps mystique*, t. II, p. 218: (*La desigualdad* que produce el deber de mandar en unos y de obedecer en otros deja intacta la *igualdad* que los nivela ante el único Pastor, de quien todos son ovejas. Los superiores eclesiásticos, en efecto, lo son sólo a título de personas públicas y su superioridad, siendo total en lo que respecta a su función, es nula por lo que afecta a la vida individual. Interpretan la ley de Cristo con el poder de Cristo, y esto ciertamente pueden hacerlo sólo ellos; pero una vez interpretada deben observarla con todos. Tienen el poder de dispensar los medios de santidad; pero, al igual que los otros, tienen necesidad de penitencia si pecan; de la eucaristía si quieren tener vida con ellos: de la extremaunción cuando van a morir. Desde este punto de vista, son fieles como los otros; el papa, lo mismo que los demás, necesitan un confesor y un sacerdote que lo administre, de suerte que, como persona privada, es una de las ovejas del rebaño que conduce como persona pública.»

24. Custodimus enim vos ex officio dispensationis, sed custodiri volumus vobiscum. Tanquam vobis ex hoc loco doctores sumus, sed sub illo uno magistro in hac schola vobiscum condiscipuli sumus», *Enar. in Ps.* 126, n. 3 (P. L. 37, 1669; cfr. *Serm.* 23, n. 2 (38, 155):; 179, n. 7 (38, 970); 292, n. 1 (38, 1320); *sermo Guelf.* 32, n. 4 (ed. MORIN, p. 566).

En cuanto la revelación y el dogma vienen a la comunidad eclesial desde fuera — a saber, de los profetas, de Cristo y de los Apóstoles — de una manera histórica y objetiva que se presenta como un depósito que hay que conservar, tenemos la competencia propia de un magisterio jerárquico: éste, como se sabe, reside esencialmente en la continuación del cuerpo apostólico, aparte los carismas propios de los apóstoles como fundadores de la Iglesia, en el conjunto de obispos con su criterio de unidad, en la Sede apostólica. En cuanto que la doctrina recibida por la fe es vivida y, por lo mismo, desarrollada y aplicada conforme a las necesidades de los hombres y de los tiempos; en cuanto que la verdad cristiana es atestiguada e irradiada por almas que de verdad viven y se comprometen; en una palabra, en cuanto que el espíritu actúa *en él*, todo fiel posee gracia, iniciativa y actividad. «Siendo discípulo de los apóstoles, me convierto en doctor de los pueblos», dice el autor de la carta a Diognetes [25]. Dentro del orden de la vida y del de la manifestación de la vida, los fieles son activos en proporción a lo que han interiorizado de la verdad salvífica.

Pero incumbe a la Jerarquía: 1.° Tener en la Iglesia el carisma de apostolicidad, es decir, hacer que la doctrina de la fe nos venga de Cristo y de los apóstoles: exactamente igual que, como hemos visto, el papel del sacerdocio jerárquico consiste en simbolizar y hacer que la gracia nos venga del único hecho histórico de la cruz. A fin de que la comunidad de los fieles viva de verdad «sobre el fundamento de los profetas y de los apóstoles, siendo Cristo Jesús mismo la piedra angular» (*Ef.*. 2, 20). 2.° Juzgar de la conformidad a este depósito de las evoluciones, aplicaciones y manifestaciones que la doctrina pueda tener al ser vivida, pensada y razonada por los fieles: «a fin de que no haya cismas y que todos estén acordes en el mismo pensar y en el mismo sentir» (*I Cor.* 1, 10). La misión de la autoridad pública es precisamente realizar un acto que tenga valor para regular, por vía de juicio y a título de criterio, la vida colectiva de la comunidad. En la Iglesia, donde la vida colectiva no es de orden puramente práctico como en la sociedad civil, sino la vida en la unidad de la fe y sobre la base misma de dicha unidad, la autoridad pública alcanza la forma de magisterio más allá de la forma de jurisdicción o de regencia.

¿Hemos de repetir aquí lo que ya dijimos en los capítulos 3 y 4,

Por lo demás, Agustín distingue bien entre los sacerdotes y obispos con respecto a sí mismos — fieles que luchan por su salvación —, y lo que son en relación con los demás — ministros o personas públicas o jerárquicas — : «Aliud est quod sumus propter nos, clerici et episcopi non nisi propter vos»... *Serm. ined.* S. 17, c. 8 (P. L. 46, 880). «Vobis sum episcopus, vobiscum christianus...», *Serm.* 340, n. 1 (38, 1483); etcétera.

25. *Diogn.* XI, 1, (FUNK: *Patr. apost.* I, p. 329; ed. H. I. MARROU: *Sources chrétiennes*, p. 78).

y lo que esperamos exponer luego con más amplitud? Mientras la Iglesia se halle en estado de peregrinación, mientras no haya llegado a su meta, y, por tanto, sus medios no coincidan con el fin, la inteligencia con la verdad, nuestra pascua con la pascua de Cristo..., es necesario que exista un orden de medios exteriores al fin, un orden de *sacramenta* exteriores a su *res*. El momento de interioridad requiere, como condición previa, un momento de exterioridad y de mediación: mediación de gracia y de verdad, que es lo que constituye el hecho jerárquico. Por eso, como hemos visto, las energías de Cristo son participadas en la Iglesia terrena bajo dos formas: la forma externa de ministerio y autoridad y la forma interna de vida personal. Es cierto que los profetas, esos «primeros cristianos», e incluso los apóstoles, fueron de tal manera atraídos e impresionados por la perspectiva de la restauración mesiánica en su novedad y plenitud, que la presentan con frecuencia como cumplida, sin insistir ni sobre el carácter incompleto, tendencioso, de nuestra situación presente, ni sobre el orden de los medios y de los *sacramenta* eclesiales. Fijémonos en los textos de los profetas acerca de la perfecta interioridad de la Nueva disposición, citados anteriormente, y sobre el uso que de ellos hacen los apóstoles: veremos que enfocan enseguida la perfección del conocimiento espiritual, sin preocuparse de la condición presente; sin embargo, otros textos apostólicos, como hemos visto, son bastante explícitos sobre esto. A uno de esos espiritualistas antieclesiásticos, cuya línea hallamos desde el siglo XI hasta la Reforma, Speroni, que invocaba el famoso texto de Jeremías y de los Hebreos acerca de la interioridad absoluta del conocimiento, y el maestro Vacarius, su antiguo compañero de estudios, respondían en el mismo sentido que nosotros diciendo que tales textos se refieren a la consumación escatológica de la obra de Cristo [26]. Pues «al presente nuestro conocimiento es imperfecto, y lo mismo la profecía... Ahora vemos como por un espejo y oscuramente...» (*I Cor.* 13, 9 y 12).

2. Orden de la Iglesia como institución o medio de gracia; orden de la Iglesia como vida y comunión: el desconocimiento de esta distinción origina muchos errores. Más que nunca conviene no confundir ambos órdenes y no trasplantar indebidamente al plano de la estructura eclesiástica o de su constitución lo que sólo es válido en el plano de la vida o del régimen concreto de la vida. Desgraciadamente, es lo que muchos han hecho por una u otra desviación.

26. VACARIUS: *Liber contra multiplices et varios errores*, § XXII, ed. por P. ILARIN DE MILÁN: *L'eresia di Ugo Speroni...* (*Studi e Testi*, 115) Roma, Vaticano, 1945, p. 547: «Verba Spiritus Sancti haec, id est *Ecce dies venient*, etc., in consummatione administrationis Iesu Christi locum habebunt, quoniam ipse Dominus Jesus Deo et Patri est redditurus regnum quia nihil modo secretum est quod tunc non sciatur, nihil occultum quod non reveletur, et tunc *non docebit quisque proximum suum...*»

Lutero ante todo. Muchos de sus textos, poco desarrollados [27] o sistematizados y muy cercanos a las afirmaciones bíblicas [28], podrían ser susceptibles de una buena interpretación. Lutero insiste mucho sobre las afirmaciones de la Biblia que atribuyen al fiel el discernimiento de los falsos doctores y seductores, en el orden de la salvación : *Mt.* 7, 15 ; 24, 4 ; *Jn.* 10, 14 y 27 ; etc. Los principios generales de su teología, tanto positivos como negativos, dan a esas ideas un aspecto eclesiológico ruinoso [29]. Cada cristiano, dice Lutero, es ungido y tiene el discernimiento de la palabra de Dios ; ejerciendo su magisterio, puede juzgar a cualquier doctor, obispo o papa. Puesto que la palabra de Dios debe ser propuesta, es lógico que algunos hombres, maestros y predicadores, tengan esta función. Si un cristiano se encuentra solo, debe realizarla él mismo ; si vive en comunidad, deben encargarlo a uno. Se objetará que tal cosa es competencia de los obispos o de otros prelados : Pablo ha encargado a Timoteo y Tito el instituir sacerdotes. Si estos prelados, afirma Lutero, que dicen suceder a Pablo, tienen de verdad su lugar y enseñan el Evangelio, preocupándose únicamente de ello, podría encomendarse a ellos el cuidado de designar a los ministros de la palabra. A falta de ellos e incluso, a ejemplo del Nuevo Testamento, cuando no hay urgencia, debe hacerlo la comunidad. A ella compete, según *Tito,* 1, 7, y *I Tim.* 3, 2 (?) atestiguar si el obispo es irreprensible... Lutero trasplanta de esta manera el ejercicio de la unción interior por la que los fieles tienen el sentido de la verdadera doctrina, al plano de la estructura misma de la vida doctrinal de la Iglesia ; lo hace reemplazando el principio de apostolicidad de función por el de una apostolicidad de contenido, en la que cada cual por su cuenta, y la comunidad por encima de todos, es juez. Queda eliminada la mediación jerárquica, como también el aspecto de Iglesia como institución u orden de medios de gracia. El sacerdocio universal, trasplantado también al plano de un principio eclesiológico de estructura, se traduce en cuanto a la fe en libre examen, tenga o no expresión.

Podría hablarse de manera parecida sobre la noción calviniana de testimonio interior del Espíritu Santo [30]. Si se la sitúa en su orden propio que es el de la vida, responde a una realidad auténtica que San Juan llama unción de Dios ; todo lo que los teólogos y protestantes [13] afirman en esta línea está en concordancia con los textos y encuentra su lugar en una síntesis católica. Pero si se quiere, como creemos que hace Calvino, obtener un principio eclesiológico de estructura, una pieza de regla de fe, se cae en los mismos errores e ignorancias que acabamos de señalar en Lutero ; se desemboca sin decirlo en el principio del libre examen.

27. Por ejemplo, *Traité du serf arbitre* (1525), trad. fr. DE ROUGEMONT, París, 1936, p. 109-110.

28. Así en *Vorlesung über den I Brief Johannis* (1527) : Weimar, XX, p. 599 s., del que el P. BONSIRVEN (*N. Rev. Théol.,* 1935, p. 449-450) presenta algunos extractos que, tal como suenan, no tienen nada de escandaloso ni atentatorio.

29. Nos referimos, como exposición sistemática de conjunto, a *Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und ab- zu setzen. Grund und Ursache aus der Schrift.* (1523) : Weimar, XI, p. 408-416.

30. Los textos principales de CALVINO sobre este punto son : *Inst. chrét.,* c. 1 (ed. *Budé,* t. I, p. 66) ; *Préface a la II epître de Pierre.* Monografía : J. PANIER, *Le témoignage au Saint-Esprit,* París, 1893.

31. A. GAILLARD : *Expérience religieuse et révélation* (Anduze, 1938, p. 196) concluye así un estudio de los textos bíblicos : «Es en el dominio de la piedad... donde

El galicanismo moderado del que hemos hablado anteriormente, tal como en la época del Concilio Vaticano lo sostenía aún Maret, se engañaba también al pasar del plano de la vida y del régimen concreto, al de la constitución y de la estructura, al defender que el consentimiento de la Iglesia era necesario para una definición pontificia, no ya como un *hecho* constatado — orden de la vida sobre el que insistiremos en el párrafo siguiente — sino incluso como un *acto* que condiciona la validez de las operaciones jerárquicas [32]. Algo parecido, apelando a idéntico diagnóstico y a la misma distinción, se encuentra en ciertos anglicanos que admiten que el consentimiento expresado por el cuerpo eclesiástico y por los fieles es necesario para la validez de los decretos de un sínodo, que el veto de los mismos fieles podría anular... [33].

La postura más importante, sobre la que creemos que nuestra distinción puede aportar mucha luz, es sin duda la de la *Sobornost'*, que se ha hecho famosa en Occidente desde hace unos treinta años a causa de las emigraciones rusas. Muchos libros han hablado de ella, aunque a menudo sólo de paso y de forma más bien descriptiva o literaria [34]. Muchos intelectuales de

se ejerce el testimonio del Espíritu Santo». Cfr. p. 198: «Su oficio es de orden, no del pensamiento religioso, sino de la certeza espiritual.» — Aparte el cap. 1, que expone la doctrina de Calvino de forma sistemática, yo me sentiría totalmente de acuerdo con los otros capítulos, especialmente el 3 y el 4, de PREISS: *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit* (Neuchâtel y París 1946): capítulos que están muy cercanos a los textos.

32. DECHAMPS, en el concilio mismo, proponía esta distinción libertadora a KETTELER; cfr. el texto que hemos publicado en *Rev. des Sciences phil. théol.*, 1935, p. 296 s.

33. As. Gordon CROSSE citando a Keble: *The place of the Laity in the Church Councils*, en el vol. *The place of the Laity in the Church*, Londres, 1918; cfr. p. 103, 107.

34. He aquí una breve bibliografía referente al concepto de *Sobornost'*, limitada a los escritos que hemos podido consultar por nosotros mismos:

1.º La primera formulación y los fundamentos hay que buscarlos en los escritos de la escuela eslavófila: Kromiakov, Karsavin, Kireevski, Danilevski, Samarine, también Dostoievski.

2.º Trabajos ortodoxos contemporáneos:

N. BERDIAEFF: *Tserkovnaia smuta i svoboda sovietsi*, en *Put'*, octubre 1925, p. 42-54; *Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie*, en *Orient und Occident*, 1, 1929, p. 11-25 (cfr. p. 22-24). Y cfr. B. SCHOULTZE: *Die Schau der Kirche bei N. Berdiajew* (*Or. chr. anal.*, 116), Roma, 1938, p. 108-120.

S. BULGAKOV: *Does Orthodoxy posses an Outward Authority of dogmatic Infaillibility?*, en *The Christian East*, 7 abril 1926, p. 12-24 (trad. de un art. aparecido en ruso en *Put'*, 1926, n. 2); Discurso sobre el Ministerio de la Iglesia en *Foi et Constitution*, Actas de la conferencia de Lausana, p. 296 s.; *Des Selbstbewusstsein der Kirche*, en *Orient und Occident*, Heft 3, 1930, p. 1-22; *L'Orthodoxie*, París, 1932, sobre todo p. 75 s.; *The Church Holy. Soborny, or the Holy Catholic Church*, en *The American Church Monthly*, diciembre 1932, p. 414-431.

V. ZENKOVSKI: *Svoboda i Sobornost'*, en *Put'*, abril 1927, p. 3-22.

G. GRABBE: *La vraie sobornost'*, en *Voskresnoie Ctenia*, 4 mayo 1930 (luego en *Irénikon*, septiembre 1930, p. 614-615).

la primera generación encerraban en esta fórmula un poco vaga sus propias aspiraciones a un estatuto de libertad en la fidelidad; aguijoneados por el deseo de permanecer y afirmarse «orientales» en medio de los occidentales, veían en la idea de *Sobornost'* la expresión de su especificación más inviolable, que decían ser «intraducible a ninguna lengua» [35]. En las reuniones, conferencias o revistas occidentales, la *Sobornost'* aparecía como una categoría exótica, seductora y vaga, en la que se resumía en principio todo el genio de la Ortodoxia; en concreto, sobre toda la teología de los pensadores eslavófilos cuyo importante contacto procuraban al Occidente las circunstancias.

Nos parece que hay en la *Sobornost'* un gran fondo de verdad eclesiológica a la que han ido añadiendo algunos una antropología, una gnoseología religiosa particular, luego ciertas consideraciones polémicas que han influido sobre el dato eclesiológico para desviarse hacia un sentido negativo extraño a la tradición.

El fondo de verdad eclesiológica es, como decimos, muy grande; cuanto más se conoce la eclesiología antigua, la de los Padres, de la liturgia, de la Edad Media al menos hasta Inocencio III inclusive, tanto más se estima este fondo precioso y verdaderamente sagrado. Se basa en principios generales que traducen valores exactamente dogmáticos: la unidad de la humanidad desde Adán en Cristo y en su descendencia [36]; la Iglesia finalizada por un

Vl. N. ILIJN: *Was ist... Sobornost...?*, en *Orient et Occident*, Heft 13, 1933, p. 1-9.

G. V. FLOROVSKI: *Sobornost': The Catholicity of the Church*, en *The Church of God. An Anglo-Russian Symposium*, Londres, 1934, p. 53-74.

K. V. MOTCHOULSKY: *Sobornost*, en *Christendom*, 6 (marzo 1936), p. 52-58.

St. ZANKOV: *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlín, 1928, sobre todo p. 81 s.; *Die orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*, Zurich, 1946, p. 92-97; y en las Actas del Congreso de Teología Ortodoxa de Atenas, p. 279-281.

L. ZAANDER: *Sobornost*, en *La communauté française, Cahiers d'études communautaires, II, Communauté et Religion*, París, 1943, p. 27-32.

3.º Estudios (críticos) católicos:

Discusión de la traducción de *katholiké* en el Símbolo por *sobornaia*: A. DEUBNER: *La traduction du mot katholiken dans le texte slave du symbole de Nicée-Constantinople*, en *Orientalia christ.*, fasc. 55 (1929), p. 54-56; A. BOLTON: *Sobornaja Cerkov. Note sur les mots du symbole slave*, en *Irénikon* 8 (1931), p. 161-164.

M. JUGIE: *Theol. dogm. christ. oriental*, t. IV, p. 568 s.; Fr. GRIVEC: *Ecclesia-Corpus Christi et idea conciliorum (Sobornost)*, en *Acta VII Conventus Velehradensis*, Olomuc, 1933, p. 124-133; P. BARON: *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX siècle. Al. St. Khomiakov. Son ecclésiologie. Exposé et critique (Or. christ. per* 127), Roma, 1940; B. SCHULTZE: *La idea de "sobornost" (universalidad) en la Iglesia rusa de hoy*, en *Razón y Fe* 137 (1948) 240-260.

Sobre la idea de *sobornost'* en el concilio de Moscú de 1917 y su influencia sobre la concepción de los concilios desde entonces, cfr. WUYTS: *Le Patriarcat russe au concile de Moscou de 1917-1918*, en *Orientalia christ.*, 129, Roma, 1941, p. 70-81; G. MAKLAKOV: *Les dissensions de l'Église russe des émigrés*, en *Le Monde slave*, marzo 1930, p. 389-422; cfr. p. 411-422.

35. S. BULGAKOV: *Actes* de la conf. de Lausana, p. 297. Cfr. M. LOT BORODIN, en *Rev. Sc. phil. théol.*, 1935, p. 668, n. 1, etc.

36. Entre los trabajos citados más arriba, el de K. V. MOTCHULSKY y el de P. G. FLOROVSKY insisten particularmente sobre este punto.

Después de escritas estas páginas, teniendo que volver a revisar los fundamentos de la *sobornost'* a propósito de una conferencia sobre la antropología oriental, hemos llegado a comprender mejor los basamentos ontológicos de la teoría sobre las relaciones, insuficientemente expuestos aquí. La *sobornost'* no es sólo una teoría

ideal de comunión en el que muchos son uno, permaneciendo personas libres : la idea de unipluralidad o de unitotalidad sobre la que Vl. Soloviev tiene perspectivas tan profundas, válidas íntegramente bajo ciertas superestructuras discutibles, vuelve a encontrarse de una u otra manera en todos los autores mencionados [37]. Es precisamente esto lo que, junto con otros elementos de gnoseología personal, da verdad y profundidad a los valores en los que el P. Sergio Bulgakow resume el ideal de la *Sobornost'* : catolicidad de la Iglesia, integridad, totalidad de su ser, su naturaleza espiritual de unión en la fe y el amor, unanimidad libre (respetando la libertad personal), ecumenismo... Por encima de ese fundamento de principios dogmáticos, la idea de la *Sobornost'* refleja una eclesiología construida sobre el concepto de *ecclesia,* unidad de cuerpo, y no partiendo de la noción de los poderes jerárquicos. Lo dicho en el capítulo II y más con detalle en el capítulo IV [38] basta sin duda para hacer comprender lo que expondremos más profundamente en otra parte [39], referente al sentido antiguo del problema. Se trata de una eclesiología de comunión, de acercamiento a la unidad de la *Ecclesia* y de vida en esta unidad. En esta perspectiva, los poderes jerárquicos son afirmados con vigor, pero como poderes apostólicos procedentes de arriba, nunca como delegaciones de los fieles, aunque jamás son separados del cuerpo. Se consideran siempre como poderes confiados a la Iglesia, que sólo tienen valor en la unidad de la misma. El desarrollo de la teología sacramental y especialmente del sacerdocio, habida en Occidente durante la segunda mitad del siglo XII, y luego otros desarrollos jurídicos y sociológicos, han mostrado el valor de otros aspectos de las cosas. De estos estudios,

acerca de las relaciones (jurídicamente definibles entre los miembros de la Iglesia que ocupan grados distintos) ; se trata de una traducción al plano eclesiológico de una idea antropológica que compromete toda la doctrina de la naturaleza humana, de la imagen de Dios en el hombre, de la gracia. Realizar la imagen de Dios supone para el hombre (ahí está su naturaleza profunda), superar la oposición de las personas y de sus relaciones exteriores, restaurar la unidad básica de la naturaleza espiritual y realizar esa «unipluralidad» que es el anhelo íntimo de la humanidad y del que Soloviev ha hecho la luz central de su filosofía. Cfr., por ejemplo, A. STOLZ : *Anthropologia,* Friburgo, 1939, p. 71 s. ; B. ZENKOWSKY : *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche,* Stuttgart, 1951.

37. Esta idea es predominante en Vl. N. Ilijn. Parece ser uno de los conceptos polarizantes del pensamiento religioso ruso. Sería fácil demostrar que fue viva durante la Edad Media occidental ; que permanezca todavía en el pensamiento católico contemporáneo, puede verse, por ejemplo, en J. LECLERCQ : *Catholica Unitas,* en *Communion des saints (Cahiers de la Vie Spirituelle),* París, 1945, p. 38 s.

38. Cfr. en particular, p. 225 y 231.

Damos tan sólo algunas referencias : K. ADAM : *Die Kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustinus,* Paderborn, 1917, p. 101-116 ; M. VETTER : *Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi,* Vechta, 1928, p. 90 s. ; Fr. HOFMANN : *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus,* Munich, 1933, p. 263-275 ; Fr. HOLBOCKH *Der eucharistische u. d. mystische Leib Christi...,* Roma, 1941, p. 225 y s. ; A. LANDGRAF : *Sünde u. Trennung von d. Kirche in der Frühscholastik,* en *Scholastik,* 5 (1930) 210-247 ; Ad. KOLPING, *Der aktive Anteil d. Gläubigen,* en *Divus Thomas,* Fr. 1949, p. 369-380 ; 1950, 6. 19-110, 147-170 ; D. STONE : *The Christian Church,* c. 6. En fin (o ante todo...) MÖHLER : *L'unité dans l'Église,* passim y Ap. XII.

39. En el fascículo consagrado a la eclesiología en la nueva *Handbuch* der *Dogmengeschichte,* en vías de publicación en Herder, bajo la dirección de M. Schmaus, J. R. Geiselmann y H. Rahner.

fijados en una forma rígida por necesidades de polémica, nació el moderno tratado *de Ecclesia*, según la forma «clásica» de los manuales. Conviene no negar nada de tales adquisiciones, pero no se puede consentir perder el antiguo sentido de las cosas ; por eso precisamente creemos que la eclesiología «clásica» debe ser completada por una teología de la comunión. Es necesario y urgente insertar las afirmaciones doctrinales de la «jerarquiología» clásica en la «*eclesiología*» más clásica todavía de la tradición patrística y medieval. De esta forma acabará por despejarse y afirmarse la parte de verdad eclesiológica sobre la que ha sido construida la idea de *Sobornost'*.

Desgraciadamente, este fondo de ideas que indudablemente entronca con el corazón mismo de la tradición, ha sido interpretado por la escuela eslavófila en un sentido inspirado por su propia filosofía religiosa y por una oposición global, criticada insuficientemente desde el ángulo del Occidente católico posterior a la ruptura del siglo XI. Hay muchos elementos interesantes y profundos en el pensamiento de los grandes eslavófilos, A. St. Khomiakov, con el cual preciso citar de modo especial a I. V. Kireevski, N. J. Danielevski, L. Pl. Karsavin, Iou. Samarine [40] y finalmente al genial Dostoievski, y siguiendo su estela a muchos contemporáneos que hemos conocido personalmente, N. Al. Berdiaeff y el P. Sergio Bulgakov. No queremos en absoluto rechazar en bloque el pensamiento de estos hombres, cada uno de los cuales exigiría un estudio aparte. No obstante, sobre el tema que nos ocupa, puede considerarse suficientemente homogéneo y como obedeciendo a una común inspiración. Ante todo, la de una antropología y una filosofía, de la que son ya conocidos los parentescos con el idealismo romántico alemán, especialmente de Schelling. La idea de unitotalidad o de unipluralidad, inscrita incontestablemente en el corazón del cristianismo — y también, como parece, en las circunstancias geográficas y en la tradición moral y psicológica de Rusia — encuentra de esta manera una traducción filosófica. El hombre no existe humanamente si no es en la comunidad del pueblo, el cristiano, en la unidad de fe y de amor ; el conocimiento verdadero, en la unidad de vida. Las concepciones positivas de la escuela eslavófila se identifican aquí en su crítica del Occidente y su combate por definir la característica propia de la ortodoxia oriental frente al cristianismo occidental. Rehusa las separaciones y por tanto las distinciones y el análisis que ha caracterizado a dicho cristianismo por lo menos desde el siglo XII. Contra todo ello, afirma que el conocimiento sólo puede ser verdadero en la vida y que ésta es auténtica si es integral y total [41]. El conocimiento verdadero o justo no puede obtenerse si no es en la comunión total, por el amor que nos hace entrar en relaciones orgánicas con todos y con todo. En este sentido, entre el conocimiento terreno natural y el conocimiento espiritual no hay solución de continuidad ni diferencia de estructura. Uno y otro son una revelación interior, cuya condición es la vida integral, es decir, la comunión total. En el fondo estos dos órdenes no son extraños uno al otro : la idea de una sobrenaturaleza añadida

40. Podrá acudirse, además de las obras originales, muchas de las cuales son accesibles en francés (Khomiakov, Samarine), a : A. GRATIEUX : *A. S. Khomiakov et le Mouvement slavophile* (*Unam Sanctam*, 5 y 6), París, 2 vols., 1939 ; ID. : *G. Samarine, Préface aux Oeuvres théol. de A. S. Khomiakov* (*Unam Sanctam*, 7), París, 1939 ; S. BOLSHAKOFF : *The Doctrine of the Unity of the Church in the works of Khomyakov and Moehler*. Londres, 1946. B. SCHULTZE : *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus* ; *Kirche und Papsttum*, Viena, 1950.

41. Además de los estudios citados en la nota precedente, puede consultarse a A. GRATIEUX : *L'élément moral dans la théologie de Khomiakov*, en *Bessarione*, 1910, p. 358-366 ; N. VON ARSENIEW : *J. V. Kirejewskij und seine Lehre von der Erkenntnis der Wahrheit*, en *Kyrios*, 1936, p. 233-244.

a la naturaleza es también occidental: es fruto de la enfermedad de análisis y de separación, característica de Occidente. La gracia no es más que la integridad de la naturaleza hecha a imagen de Dios y el conocimiento de fe, que es místico, vida y comunión, integridad de espíritu y de su sabiduría. La verdad cristiana, el dogma, no es algo exterior que se imponga desde fuera como una autoridad, sino la vida misma de la Iglesia, la manifestación de Dios en ella, y en cuantos están de acuerdo con su vida. Querer recibir la verdad desde fuera admitiendo un criterio exterior de prueba o de autoridad es el error propio de Occidente, que ha separado las cosas, ha disociado mística y pensamiento, reduciendo éste a un racionalismo y que, concibiendo la Iglesia como autoridad, la ha llevado hasta el juridicismo y de ahí al secularismo. La Sorbornost' expresa por el contrario el espíritu de la Ortodoxia oriental. Supone que el fiel no existe y que la verdad no se revela en él si no es en la comunión viva de toda la Iglesia; que la verdad no es una autoridad exterior sino una luz interna; que, en su orden, no existe más autoridad que ella misma: ni el obispo ni el concilio representan autoridad alguna en el plano de la verdad. Pueden, sí, dictar reglas canónicas que afecten a su formulación en la Iglesia; pero no son autoridad-criterio de verdad para los fieles.

Es aquí donde la interpretación dada por la escuela eslavófila a la idea de *Sobornost'* en razón de su genealogía particular y de sus preocupaciones polémicas, desemboca en desviar el concepto, dándole un sentido eclesiológico extraño a la tradición unánime de la Iglesia e incluso a la tradición teológica ortodoxa. Ésta, en efecto, lo mismo que aquélla, ve en el episcopado disperso, y mucho más reunido en concilio, una autoridad de enseñanza propiamente dicha. Los teólogos griegos no influenciados por la ideología eslavófila y que pueden apoyarse en textos autorizados, y un buen número de teólogos rusos, están totalmente de acuerdo a este respecto [42]. Para Khomiakov y los eslavófilos, por el contrario, no existe ninguna autori-

42. Cfr. Fr. GAVIN: *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*, Milwaukee, 1933, p. 248-249, 255-257; M. GORDILLO: *Concilia generalia ut principium conservationis fidei secundum conceptum Orientalium separatorum*, en *Acta VII Conv. Velehrad.*, Olomuc, 1933, p. 134-145. Estableciendo cuatro puntos sobre los que creía necesaria una declaración abierta a los anglicanos en orden a reconocer, por economía, la validez de sus órdenes, el teólogo griego Androutsos incluía el reconocimiento de una autoridad infalible a los concilios ecuménicos; cfr. J. A. DOUGLAS: *The Relations of the Anglican Churches with the Eastern-Orthodox...* Londres, 1921, p. 62 s., 114. El mismo Douglas recoge (p. 121 s.) y traduce muchos textos ortodoxos autorizados (patriarcas, confesiones de fe, encíclicas, catecismos, etc.) sobre la cuestión de la autoridad y de la infalibilidad de la Iglesia. Muchos de ellos son contrarios a la posición eslavófila. Podría añadirse, por ejemplo, GENNADIOS, Arzobispo de Heliópolis, en la antología *Christianskoe vozsoedinenie. Ekumeniceskaia problema v Pravoslavnom soznanii*, París, 1932, pp. 38-39; cfr. *Irénikon*, 1933, p. 307.

Es preciso tener en cuenta, por otra parte, que Khomiakov no ha sido nunca reconocido por la Iglesia ortodoxa como autoridad teológica, ni como si manifestara exactamente la posición de la Ortodoxia. El santo Sínodo no autorizó la publicación de sus obras, sino después de precisar que no todo era exacto (cfr. A. GRATIEUX: *A. S. Khomiakov*, t. II, p 250-251). Se leerán con gran interés las palabras de GERMANOS, arzobispo de Tiatira, que figuran en cabeza del libro de S. BOLSHAKOFF citado *supra* (cfr. p. IX), como también la declaración hecha por el teólogo griego P. N. TREMBELAS al P. B. WINSLOW (cfr. *Irénikon*, septiembre 1933, p. 370). M. N. BERDIAEFF mismo reconoce que la eclesiología de Khomiakov no responde a la verdad

dad doctrinal en la Iglesia ; los obispos, en el concilio, expresan la fe de la Iglesia o, más bien, intentan expresarla ; a ellos compete decir si su fe es así o desaprobar la expresión que le haya sido dada [43]. Hablando en general, los eslavófilos rechazan la idea de poder *sobre* la Iglesia, no admitiendo más que poderes *en* la Iglesia, conforme a la distinción expresiva de P. S. Bulgakov [44]. No quieren aplicar al ser o a la naturaleza de la Iglesia más que nociones obtenidas del orden biológico u orgánico, nunca del orden jurídico o social, que consideran extraño al mundo del espíritu : insisten continuamente en la idea de que la Iglesia *es* un organismo de fe y de amor, una comunión, no una *societas hierarchica vel indequalis*.

De esta manera, la idea de *Sobornost'* conduce del dominio de una visión de la comunión eclesial como realidad de vida y de régimen concreto de la existencia cristiana, al dominio de una teoría sobre la constitución de la Iglesia y de enunciados sobre su estructura. No se para de decir, como ya hemos insinuado y mostraremos luego mejor, que los poderes apostólicos, válidos por sí mismos como tales, están ligados en su ejercicio concreto a toda la vida de la Iglesia de la que son una actividad ; se *reemplazan* los poderes jerárquicos por la vida de comunión, y el testimonio normativo de la autoridad apostólica por la conciencia del pueblo cristiano. Creemos que hay en esto un desconocimiento del estatuto constitutivo y estructural de la Iglesia en su condición terrena. No sin motivo juzgamos que esta eclesiología no tiene suficientemente en cuenta la condición peregrina y militante de la Iglesia, al definirla casi exclusivamente por su sustancia espiritual eterna, celeste [45]. Hemos visto antes que, precisamente por esta circunstancia terrena, mientras Dios no es «todo en todos», Cristo no sólo anima a la Iglesia por su Espíritu, sino que también obra sobre ella por su poder. Por lo mismo, no solamente es verdad, sino también autoridad. Y esto es lo que desconoce la filosofía eslavófila de *Sobornost'*. Esto es, sin embargo, lo que había comprendido V. Soloviev y tal vez lo que, más allá de una conversión confesional, cuya continuidad es discutible, hace de él un pensador profundamente católico.[46].

3. La cooperación de los fieles en la función docente de la Iglesia no hay que situarla en el plano de los poderes que la estructuran o con-

histórica de la Ortodoxia rusa (*Problemy russkago religiosnago soznania*, Berlín, 1924, p. 340 : citado en *Bogoslovni Vestnik*, 1926, p. 31).

43. Cfr. KHOMIAKOV : *L'Église latine et le Protestantisme...* Lausana y Vevey, 1872, p. 217 y cfr. S. BOULGAKOV : *Dces Orthodoxy...* ; St. ZANKOW : *Actas* Congreso... *Atenas*, p. 279-281.

44. *L'Orthodoxie*, París, 1932, p. 63, 64, 76, 82, 92, etc. ; St. ZANKOW : *Die orthod. Kirche d. Ostens in ökum. Sicht*, p. 52. La interpretación que Bulgakov da siempre a textos como «así ha parecido bien al Espíritu Santo *y a nosotros*» (=toda la Iglesia, todo el pueblo fiel) es un desafío al texto. En general, toda la teoría eslavófila acerca de la *sobornost'* es bastante extraña a una justificación objetiva de orden histórico o textual. Es más bien una filosofía religiosa que una teología.

45. Cfr. *Chrétiens desunis*, París, 1937, cap. 6 ; *Dogme christologique et Ecclésiologie*, en *Chalkedon, Geschichte u. Gegenwart*, 451, 1951, t. III.

46. Cfr. Vl. SOLOVIEV : *La Russie et l'Église universelle*, 2 ed., p. 36, 101, 119, 120, 302, etc. ; *La grande lutte et la Politique chrétienne* (en ruso), en *Oeuvres*, en ruso, t. IV, p. 70-75 ; citado por B. SCHULTE : *Russische Denker*, p. 268.

dicionan la validez de las acciones jerárquicas, sino en el de la vida eclesial y el régimen concreto de ejercicio de los poderes apostólicos. En una palabra, lo que de verdad encontramos en la Escritura y en la tradición antigua es la unión entre el principio estructural jerárquico y el principio de ejercicio comunitario. Este punto es muy importante y decisivo para fundamentar una teología del laicado, por lo que se nos permitirá exponerlo con cierta amplitud.

Esta unión podría verse ante todo en el interior de lo que, tan acertadamente, se llama «colegio apostólico». Después de todo, si la Escritura llama a veces a los fieles «los que con los apóstoles» [47], llama también a veces a los apóstoles «los que con Pedro» [48]. Los ortodoxos y los protestantes argumentan contra la interpretación católica de los textos petrinianos por el hecho de que los poderes concedidos a Pedro son comunicados luego a los demás apóstoles [49]. La observación, como dato, es justa; llevaría a buen seguro contra una concepción «monárquica» de los poderes apostólicos que hiciera de los mismos puras derivaciones o participaciones del poder otorgado *solamente* a Pedro. No va en absoluto contra la teología que lee en los textos, a la vez un principio jerárquico, *en cuyo interior* se sitúa la primacía apostólica de Pedro, y el principio de ejercicio colegial de la autoridad. Pedro recibe en primer lugar sólo un poder o una cualidad que en seguida es comunicada a todos colectivamente, incluyendo también a Pedro. Y es que, aun siendo parte de la construcción, es su fundamento. Si todos son puerta (*Ap.* 21, 13 y 21), él tiene las llaves; si todos son fundación, él es asiento de roca; si todos tienen la garantía de una oración de Cristo, él constituye el objeto de una plegaria especial que hace a su fe apta para afirmar la de los otros... Él tiene lo que tienen los otros, tiene con ellos y ellos con él, si bien lo posee de modo *principal*: no sólo cronológicamente, sino también jerárquicamente primero.

Nada tan significativo a este respecto como las afirmaciones neotestamentarias acerca del testimonio apostólico por excelencia, el de la resurrección de Cristo, conforme lo explican muchos exegetas modernos [50]. Nos referimos principalmente a *I Cor.* 15, 3-8 y sobre todo

47. Cfr. *Mc.* 4, 10 (donde no hace falta coma entre le *rodearon* y *con los Doce*); *Lc.* 24, 32. Comparar, por el sentido, Act. 2, 42.

48. Cfr. *Mc.* 1, 36 y el breve final (no canónico) del mismo evangelio; *Lc.* 8, 45 y cfr. 5, 1-11.

49. Pedro recibe el poder de atar y desatar (*Mt.* 16, 19); los otros apóstoles también (*Mt.* 18, 18).
Pedro es roca (*Mt.* 16, 18): todos son fundamento (*Ef.* 2, 20).
Jesús ruega por Pedro (*Lc.* 22, 32); también ruega por todos. (*Jn.*, 17, 9 y 20).
Jesús encarga su rebaño a Pedro (*Jn.* 21, 15-17); pero todos son pastores y reciben el poder de juzgar a Israel (*Lc.* 22, 30).

50. Así F. KATTENBUSCH: *Der Quellort der Kirchenidee*, en *Festgabe Harnack*, Tubinga, 1921, p. 168 en nota; E. SEEBERG, *Wer war Petrus?*, en *Zeitsch. f. Kir-*

el v. 5: «se apareció a Cefas, luego a los Doce». Los exegetas aludidos dan a ese *luego* un hondo sentido, como justificando el orden evidentemente jerárquico que Pablo usa al enumerar la serie de las apariciones. La realizada a Pedro es, en el sentido fuerte de la palabra, principal, pero sugiere que en seguida se realizara una aparición a los Doce, es decir, al colegio apostólico como tal, incluyendo a Pedro. Esta interpretación queda corroborada por San Lucas, tan próximo a San Pablo desde el punto de vista eclesiológico, al narrar los acontecimientos de la tarde de Pascua: la convicción de los apóstoles ha cambiado desde que, por la mañana del mismo día, creían desatinos los relatos de las mujeres (*Lc.* 24, 11); cuando los discípulos de Emaús regresaban a Jerusalén, les dijeron los Once: «El Señor en verdad ha resucitado y se ha aparecido a Simón» (*Lc.* 24, 34). Por lo demás, estos textos nos conducen a otra consideración interesante para nuestro propósito. El relato evangélico nos presenta una primera aparición a las santas mujeres: son en cierta manera los laicos los que primero van al sepulcro, constatan que está vacío y, con Magdalena, ven a Jesús resucitado. Este honor les pertenece para siempre. Envidiamos su bienaventurado fervor. Sin embargo, su testimonio carece propiamente de valor eclesial, de valor estructurante para el testimonio apostólico sobre el que se basará la fe; se sitúa más bien en el orden del fervor personal; su papel es el de avisar a Pedro: se diría, si se osara, el de poner en movimiento a la jerarquía... Algo parecido sucederá luego, cuando la pesca en el lago del Tiberíades, episodio en el que muchos exegetas ven realizado lo que se anuncia en *Mc.* 16, 7. Juan, más vivo en cuanto a la intuición de corazón, es el primero en reconocer a Jesús, pero se dirige enseguida a Pedro, que desde entonces toma la iniciativa y a quien irá dirigido el triple: Apacienta mis ovejas. Es claro que en la Iglesia todos los miembros son activos y lo son en conjunto, pero no en el mismo plano y de la misma manera. Todos ejercen actos de vida, pero sólo algunos estructuran la Iglesia regulando su vida. Dentro del mismo cuerpo apostólico, Pedro recibe primero solo y de manera especial lo que luego es dado a los otros. Su testimonio no vale por (en virtud de) el testimonio de los Once; sin embargo, no se separa nunca de éste y cuando Pedro habla se presenta expresamente en nombre de todos [51].

Los Hechos nos muestran la vida de los fieles que brota gozosamente fresca del Espíritu Santo, mucho más que a la Iglesia como institución

chengesch., 52 (1934), 571-584; M. DIECK: *Wer war Petrus?; ibid.*, 56 (1937) 380-382; E. STAUFFER, *Zur Vor- und Frühgeschichte des primates Petri, ibid.*, 62 (1943-44) p. 3-34. Antes A. LOISY: *Évangiles synoptiques*, t. II, 8 y 14; V. SOLOVIEV: *La Russie et l'Église universelle*, p. 152 etc.

51. Cfr. *Act.* 2, 32; III, 15; 10, 40-41. Cfr. IV, 33. En la iconografía antigua que representa a Jesús dando la ley suele pintarse a veces a Pedro solo, en lugar de los demás apóstoles.

de Cristo. Es, pues, normal que sin disminuir nada el principio jerárquico manifiesten de manera principal el principio comunitario. Hay un hecho que sorprende enseguida cuando, estudiando los textos neotestamentarios referentes a Pedro, se pasa de los Evangelios a los Hechos: el aspecto jerárquico de la primacía de Pedro está señalado en estas últimas mucho menos fuertemente que en los Evangelios, o por lo menos no se le destaca tanto como el aspecto comunitario del régimen concreto de la Iglesia. No sólo es fácil descubrir en los Hechos pasajes donde Pedro parece no distinguirse de los otros [52], sino que se recalca mucho lo que llamaremos principio colegial, conforme al cual los discípulos obran colectivamente en la plena conciencia de que forman juntos su único principio de acción. Esto es verdad del colegio de los apóstoles propiamente dicho, como puede verse en muchos textos citados en la nota precedente y como consta del día de Pentecostés, cuando el Espíritu Santo fue comunicado a cada uno de los apóstoles, pero estando todos unidos en la unanimidad [53]. La expresión «los Doce» es ya por sí misma una significativa expresión colegial. El colegio de los Doce está organizado en su interior: Pedro ha recibido una voca-

52. Pedro propone la elección de Matías, pero no lo nombra, sino que toda la comunidad interviene en la designación del nuevo apóstol Pedro, juntamente con Juan, es enviado por el colegio apostólico reunido en Jerusalén (8, 14). No es él, sino la Iglesia de Jerusalén quien envía a Bernabé a Antioquía (9, 22). Debe justificarse ante los partidarios de la circuncisión por haber frecuentado y admitido a Cornelio (XI). El conflicto entre Saulo y Bernabé por una parte y los judíos por otra es conducido, no ante Pedro, sino ante los apóstoles y ancianos de Jerusalén (c. 15). Y tantos otros hechos y textos explotados por los no católicos contra la primacía de Pedro. Pero éste está suficientemente indicado en las Actas como primado de representación e iniciativa. En cuanto al aspecto administrativo de autoridad, aparece en las Actas ligado más bien a Jerusalén y a su obispo Santiago; lo cual es explicable, pero nos llevaría a un estudio que sobrepuja el objeto del presente trabajo. La mayoría de los textos citados *supra* habría que situarlos en este estudio del papel de Jerusalén.

53. Citamos aquí estos hermosos pasajes de Möhler tan característicos de su concepción de la Iglesia, que a su vez es netamente tradicional: «Cuando recibieron la fuerza y la luz de lo alto, los jefes y los miembros de la Iglesia naciente no estaban dispersos en diferentes parajes, sino reunidos en un mismo lugar e idéntico corazón, no formando sino una asamblea de hermanos; les había sido ordenado formalmente esperar el Paráclito en Jerusalén... De esta manera, cada discípulo fue lleno de los dones celestiales en cuanto formaba unidad moral con todos los discípulos... La infalibilidad no es cosa de ningún individuo considerado como tal. Parte de un todo orgánico; el fiel sólo está al abrigo de todo engaño si piensa y quiere dentro del espíritu y corazón de todos...» (*Symbolique*, § 37. Trad. LACHAT, t. II, p. 9-11. «Fue inmediatamente después de San Cipriano, tiempo en que la unidad de la Iglesia se afirmó con más vigor, cuando la divinidad de Cristo fue reconocida de la manera más formal, y esto en el Concilio de Nicea, donde por primera vez se habían reunido visiblemente todos los cristianos en la persona de los representantes de su amor. Fue entonces cuando se sintieron capaces de reconocer a Cristo en toda su grandeza (*L'unité dans l'Église*... § 63. Trad. DE LILIENFELD, París, 1938, p. 205-206). Cfr. también *L'unité*... § 10 (p. 28) etc.

ción, un lugar primordial *en orden mismo de la función apostólica* y en orden a estructurar la Iglesia. Pero este principio jerárquico está ligado con un principio de colegialidad, en virtud del cual cada uno obra como miembro del colegio, tomando parte en sus operaciones: es lo que encontramos en San Cipriano y en la vida de la Iglesia antigua en el principio del episcopado tenido y ejercido *in solidum*.

El principio colegial tiene su lugar propio dentro del orden jerárquico pero se vuelve a encontrar, como principio comunitario, en el plano de toda la Iglesia. Los Hechos nos la muestran reunida, unánime, consintiendo activamente a cuanto se realiza [54]; los miembros de la Iglesia suelen ser llamados «los hermanos» [55]: según los textos, los «hermanos» se distinguen de los que forman la jerarquía, apóstoles y presbíteros, pero eso no impide que haya una unión entre los apóstoles (o el obispo), los presbíteros y la Iglesia o los hermanos, conforme a un régimen cuyo primer bosquejo fue trazado sin duda por el judaísmo [56]. Y así se ha dicho a menudo, y no sólo desde el ángulo anglicano o protestante, que el régimen de la Iglesia primitiva tiene tres aspectos: uno monárquico en la autoridad de los apóstoles, de los hombres apostólicos o de los obispos; otro aristocrático en el papel de los presbíteros y de los consejeros; un aspecto popular en la participación que todos los fieles tomaban en las asambleas. Oponer estos diferentes aspectos, o simplemente separarlos, o erigir uno de ellos en principio de la constitución de la Iglesia, como lo han hecho diversas herejías; crear de esta manera un episcopalismo, un presbiterianismo, un congregacionalismo, es evidentemente desconocer la realidad orgánica y viva de la Iglesia total. En ésta, el principio jerárquico, esencial para la estructura, se une en el ejercicio concreto de la vida, con el principio comunitario, que quiere que todos se asocien proporcionalmente a una obra que compete no a los jerarcas, sino a la Iglesia. De ahí que en los escritos de los Santos Padres se pase tan fácilmente y con tanta frecuencia de afirmaciones jerárquicas extraordinariamente fuertes a afirmaciones comunitarias, y viceversa [57]. Estos mismos escritos, ya lo

54. Cfr., por ejemplo, *Act.* 1, 15; 2, 1 y 14 (expresión típica: ἐπὶ τὸ αὐτό) 46; 6, 5; 11, 22; 15.

55. 9, 30; 11, 1; 15, 7-23-33.

56. Cfr., por ejemplo, *Act.* 11, 1 y 22; 15, 2-4-22-33; 21, 18 s.

57. IGNACIO DE ANTIOQUÍA junta el principio jerárquico y el comunitario (*Magn.* VI y VII; *Smyrn.* VIII) pero insiste sobre todo en el principio jerárquico como condición necesaria de la comunidad (cfr. *Magn.* III; XIII; *Trall.* II-III, 1; *Philad.* suscr. y IV). Más que mostrar un principio que se añadiera al cuerpo para encontrar en él el pleroma, prefiere hablar de un cuerpo que no es nada sin su principio, como el Señor no lo es sin el Padre (cfr. *Magn.* VII, 1; cfr. Ef. III, 2 y IV); XX, 2). Para CLEMENTE, ver en particular: *Cor.* 44 y 63 (principio jerárquico) y 34, 7; 37, 5 (comunidad). Ver también J. COLSON: *L'évêque dans les communautés primitives...* (*Unam Sanctam,* 21), París, 1951.

dijimos, son, a la vez e inseparablemente, escritos de los jefes y de la comunidad. Reflejan un ambiente en que ambos principios se armonizan.

En cierta manera, como se verá mejor por lo que sigue, creemos pofundamente verdadera y católica, si se entiende bien, la idea de *sobornost'*. Citábamos antes a ciertos autores ortodoxos declarando intraducible esta palabra. Por nuestra parte preferiríamos también no traducirla, sino hablar mejor de «conciliaridad » en atención a que *sobor* en ruso significa concilio, al mismo tiempo que catedral. Pero esta traducción, aunque favorecida por el uso polémico y por la sistematización de la idea de *sobornost'*, nos parece bastante incorrecta, pues determina y restringe el concepto a un plano excesivamente particular y sistemático. Quizás pueda encontrarse otra cosa. *Sobor* viene del verbo *sobirat'* o *sobrat'* (perfectivo), que significa coger, recoger, congregar; en una palabra, lo que la tradición canónica y teológica de Occidente entendía por *colligere, collegium*. No hay por qué titubear en traducir *sobornost'* por «colegialidad» o «principio colegial»: engloba el significado de conciliaridad, «principio sinodal» y más todavía. Expresa e implica todo lo que nuestra tradición canónica, teológica, digamos también social y política, entendía bajo el hermoso nombre de *collegium*, con sus equivalentes y derivados: *collectio, congregatio, coetus, universitas, communio, communitas, societas, corpus*, corporación, incluso finalmente *ecclesia*. Sobre cuanto pueden representar estas palabras, no tanto como instituciones jurídicas sino como ideología, no tenemos, desgraciadamente, ningún estudio plenamente satisfactorio, pese a los trabajos de Gierke, los Carlyle y los historiadores de los Comunes. Sería conveniente una monografía de conjunto acerca del sentido comunitario y el principio colegial en la tradición canónica, teológica, social y política del Occidente, desde la época anteniceana hasta, digamos, 1789. Se comprobaría que todas las expresiones aducidas implican la idea de una relación de muchas personas a un mismo principio vital, a una misma empresa, relación por la que, de tal manera se unen, que todas y cada una tiene su parte en la obra, cada cual según su rango y sus recursos, llegando a ser necesarias una a otra, ligadas una a otra, formando juntas una auténtica unidad transpersonal. Al decir esto y recordar el sentido corporativo antiguo, no pretendemos en absoluto presentar una equivalencia rigurosa con la *sobornost'*, sino tan sólo justificar la traducción que hemos propuesto. Es evidente que bajo las palabras «colegialidad» y «principio colegial» o comunitario, sería preciso colocar el contenido propio, tan integral como fuese posible, de su aplicación a la eclesiología: comunión, unanimidad, existencia cristiana en la comunión y la unanimidad, en una palabra, cuanto hemos tratado de esclarecer en la primera parte del capítulo presente: eso que, después

de haberlo comprobado como hecho en la vida de la Iglesia apostólica, requiere una explicación a fondo.

Ésta hay que buscarla en Dios y en la economía de su propósito de gracia. Ambos órdenes de misterio, el misterio necesario y eterno de Dios, y el misterio libre de la economía, uno fundado sobre el otro, presentan en efecto idéntica estructura: la de un principio de existencia dado desde arriba, por tanto jerárquico, asociándose otro, semejante, y formando con él un todo completo, una comunión. Que esta comunión la constituya de una manera sublime la santísima Trinidad, la santa unión del Padre — el principio — y del Hijo y del Espíritu Santo, es fácil de comprender. Dom Grea habla a este respecto de una especie de celebración... [58]. Tal es también la ley de toda economía. El hombre, se dice en el Génesis, fue hecho a imagen y semejanza de Dios. La mujer, a su vez, fue hecha a imagen del hombre, puesto que de él depende, de él fue sacada y puesta a su lado como compañera y ayuda. Uno y otro están llamados a formar una comunidad vital y, en definitiva, una sola carne, aun permaneciendo personas distintas. Más tarde, San Pablo hablará de las relaciones del hombre con la mujer, comparándolas a las existentes entre Dios y el hombre: *I Cor.* 11, 3 y 7-8. Irá todavía más lejos y hará de la relación existente entre la mujer y el hombre el tipo de la que sostienen la Iglesia y Cristo: *ibid* y *Ef.* 5, 21-23. Toda esta profunda doctrina está engarzada con la revelación del cuerpo comunal («místico») de Cristo [59]. Es como si se aplicara a la Iglesia — si se permite decirlo — la ley de la economía divina que une a un principio de autoridad o de jerarquía otro de ayuda y de plenitud; que da al Principio, a la Fuente, el gozo, no sólo de comunicar, sino también de comulgar, de poner un semejante a sí mismo, que sea un vis a vis, una ayuda; con el cual establezca diálogo, cooperación, por tanto partición de bienes y, finalmente, comunión. Todo proviene del Principio, pero en la actual economía de la gracia no se ha consumado todo: debe perfeccionarse todavía mediante el consorcio y la aportación de una realidad en cierta manera femenina, que él mismo fecundará, pero que sólo en ella y por ella alcanzará la plenitud: y esto no sólo el hombre y la mujer, sino la gracia de Dios y la libertad humana, Cristo y la Iglesia, la jerarquía apostólica y los ministros inferiores, el clero y los fieles. ¿No es significativo que en nuestra época, cuando se insiste sobre el papel activo de los laicos, se expresen con tanta frecuencia las relaciones laicado-sacerdocio por la palabra «pareja»? [60]

58. *De l'Église et de sa divine constitution*, lib. I, cap. 8, § 4.

59. Será provechoso leer a este propósito a C. CHAVASSE: *The Bride of Christ...* Londres, 1940.

Encontramos, pues, en la ley que la Sagrada Escritura nos muestra ser la de Dios, una analogía o expresión de lo que la misma Escritura nos enseña ser el régimen concreto de la Iglesia. La jerarquía y el pueblo fiel son como el jefe de familia y la mujer — o los hijos — en el interior de la comunidad familiar. «El hombre es la cabeza de la mujer... Es imagen de la gloria de Dios, mientras que la mujer es gloria del varón» (*I Cor.* 11, 3, 7); ahora bien, la mujer dirige también al hombre y, en cierta manera, interviene en sus decisiones; su pensamiento está presente y activo en el hombre por el amor que los une, el diálogo y el compromiso mutuo, la cooperación y la ayuda que la mujer aporta al pensamiento y las decisiones de éste nacen en realidad del alma de la esposa. San Pablo, que ha escrito sobre este tema unos textos de aristas muy duras, añade: «Pero ni la mujer sin el varón ni el varón sin la mujer están en el Señor. Porque así como la mujer procede del varón, así también el varón viene a la existencia por la mujer, y todo viene de Dios» (*I Cor.* 11, 11-12). El plan total de Dios no se agota en el principio jerárquico, sino que supone el complemento y la reciprocidad de un régimen comunitario, dependiendo de ambos la plenitud final. Se sabe que, en lo referente a las relaciones entre Cristo y la Iglesia, San Pablo emplea la palabra *pleroma*. San Juan Crisóstomo aplica la misma expresión a la relación que existe entre el pueblo fiel y el obispo [61]; está fuera de duda que San Ignacio de Antioquía o San Cipriano admitieron dicha expresión. El principio se plenifica en el organismo vivo al que se comunica.

«El Espíritu Santo confiere, a quienes tienen una fe recta, la gracia de comprender cómo es preciso que quienes están al frente de la Iglesia enseñen y lo defiendan todo»: este enunciado no es de ningún escritor eslavófilo, sino de San Hipólito [62]. Puede que a algunos les parezca atrevido o tal vez peligroso; expresa, sin embargo, una faceta real de la tradición y de la práctica de la Iglesia: el maestro de Hipólito, San Ireneo, había escrito, refiriéndose a la misma Iglesia romana (si tal es, como creemos, el sentido del texto discutido): «Hacia esta Iglesia, en razón de su superioridad de origen, debe convenir toda otra Iglesia, es decir, los fieles que se hallan por todas partes: en ella se ha conservado siempre la tradición que viene de los apóstoles, gracias a los que vienen de todas partes» [63].

Veamos dos ejemplos, tomados uno de la época arriana (s. IV, cuando el magisterio central de la Iglesia era poco activo — algunos han que-

60. Cfr., por ejemplo, R. HASSEVELDT, en *Masses ouvrières*, julio 1946, p. 28; L. RETIF, *ibid*, febrero 1951, p. 70.

61. *In Philip.*, c. 1, hom. 3, n. 4 (P. G. 62, 204).

62. *Tradition apostolique*, c. 1 (trad. B BOTTE, p. 26).

63. *Adv. Haer.* III. 3, 2 (P. G. 7, 849). Se sabe que el *ab his qui sunt undique* ha sido interpretado modernamente en otros sentidos: «entre los que están por

rido obtener de ello una objeción contra la infalibilidad del Papa — y el otro del siglo pasado, cuando el magisterio supremo de la Iglesia se ha afirmado, dogmática y prácticamente, de una manera tan activa como brillante [64].

El primer ejemplo fue desarrollado ampliamente por Newman en un artículo que promovió en su época casi un escándalo [65]. De hecho, la presentación de Newman podría engañar: puede hacer pasar por la historia completa de la crisis lo que simplemente es un aspecto del problema, gracias a una colección de textos relativos a este aspecto, debidos la mayoría de las veces a historiadores laicos, favorables a los laicos, como Sócrates o Sozomeno. Este aspecto, aunque no sea el único a enfocar, es real y reconocido abiertamente por otros excelentes historiadores católicos [66]. Efectivamente, durante toda la primera mitad del siglo IV los fieles resistieron incontestablemente al arrianismo y a sus sucedáneos, herejía de intelectuales aceptada a veces por los obispos, bien porque fueran teólogos, bien por seguir los gustos del poder imperial. El mismo pueblo cristiano guardaba fidelidad a los obispos perseguidos: eso hizo el pueblo de Roma respecto al papa Liberio, hecho prisionero por el emperador Constancio, y poco antes, con Cornelio en contra de Novaciano; también el pueblo de Alejandría respecto a Atanasio.

todas partes» (Jacquin); «por todos los católicos» (P. Galtier). En su reciente edición y traducción de San Ireneo, el P. SAGNARD propone una versión algo diferente de la que hemos adoptado (*Sources chrét.* 34, París, 1952, p. 103-107, 414-421).

64. El problema de la cooperación de los fieles en la conservación y sobre todo en el desarrollo del dogma ha sido tratado rápidamente, aunque de forma muy positiva, además de los estudios citados anteriormente de Newman, por Scheeben (*Dogm.* n. 168), Martimort, etc.; K. ADAM: *Le vrai visage du Catholicisme,* p. 175 s.; J. LECLERCQ: *La vie du Christ dans son Église* (*Unam Sanctam,* 12) I parte, cap. 8; J. LEVIE: *Sous les yeux de l'incroyant,* París, 1944, p. 240 s.; P. BROUTIN: *Mysterium Ecclesiae,* París, 1947, p. 247 s.; etc.

65. *On consulting the faithfull on matters of faith,* en *The Rambler,* julio 1859, p. 198-230. Cfr. *supra,* cap. 5, n. 34.

66. Cfr., por ejemplo, J. LEBRETON: *Le désacord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III siècle,* en *Rev. l'Hist. ecclés.* 19 (1923) p. 481-506 y 20 (1924), p. 5-37. El mismo título de este interesante estudio muestra que Lebreton no establece la disyuntiva entre los fieles y la jerarquía, como lo hizo en demasía Newman, sino entre la fe del pueblo y las arriesgadas especulaciones de los teólogos. Tenemos las palabras de SAN HILARIO, que son las de un testigo: «Sanctiones sunt aures plebis quam corda sacerdotum» *Contra Arianos* o *C. Auxentium,* n. 6 (P. L. 10, 613), pero es preciso entenderlas en su contexto: Hilario se refiere a los obispos que, siendo arrianos en su interior, empleaban sin embargo fórmulas materialmente correctas; por eso dice: los fieles las entienden sin sutilezas y de manera auténtica. La frase de Hilario apoya, pues, el sentido del P. Lebreton. Hilario dice, por lo demàs, que había obispos fieles en la Galia (De *Synodis;* n. 2 y 3) y, en el comienzo del *C. Auxentium,* se dirige a todos aquellos que, siendo obispos o fieles, perseveran en la fe paterna.

Durante el último siglo, el catolicismo se ha caracterizado, entre otras cosas, por un desarrollo de la piedad y de la doctrina marianas (dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción) y por una nueva manifestación del magisterio romano: no sólo en la doctrina (dogma de la infalibilidad pontificia), sino en el ejercicio de dicho magisterio, el cual, desde Gregorio XVI y Pío IX, ha tomado la forma no ya de intervenciones condenatorias en momentos de crisis, sino de enseñanza positiva y regular por medio de encíclicas, discursos, etc., y esto a fin de aclarar y poner al día el movimiento de las ideas y de los problemas. Puede parecer que las nuevas formas tomadas por el magisterio central y supremo de la Iglesia excluyan todo papel positivo del pueblo fiel: ¿no se ha manifestado a veces el temor de que hagan inútil y vana la intervención de los mismos obispos? Nada de esto; precisamente los mismos documentos pontificios demuestran a las claras el papel siempre activo y la colaboración de los fieles. En cuanto a los actos del magisterio ordinario, el de las encíclicas, ¿se sabe, para tomar el ejemplo tópico de las grandes encíclicas sociales, que la intervención doctrinal de León XIII con la *Rerum novarum* (1891) fue preparada gracias al trabajo de equipos laicos, en particular de la Unión de Friburgo? [67]. ¿No es normal que el laico ejerza en la Iglesia, especialmente en problemas sociales, «una función preparatoria y complementaria de la jerárquica»? [68].

En cuanto a los actos propiamente dogmáticos que representan las dos «definiciones» como dogma de fe, de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de la Virgen María, manifiestan de forma sensible la parte que tienen los fieles en la elaboración del dogma. Se ha recalcado con frecuencia que el extraordinario desarrollo de la doctrina mariana se debe, a veces contra la resistencia de los teólogos (como en el caso de la Inmaculada), a la fe y devoción del pueblo fiel, permitidos y alentados por los obispos. De hecho, la bula *Munificentissimus Dominus* apela a esta fe de la Iglesia, que es la de los pastores y los fieles, para fundar la cualidad dogmática de la Asunción: volveremos sobre ello. Finalmente, sólo después de una consulta a toda la Iglesia y de una manifestación pública de fe por parte de ésta, procedió el Papa a la definición solemne de uno y otro dogma. No reunió un concilio, pero tuvo, como se ha dicho, un verdadero «concilio por escrito, solicitando el consejo de todos los obispos y de manera expresa, a través de ellos, el de los fieles: sobre la Inmaculada Concepción mediante la encíclica

67. Sobre este punto cfr. la *Vie* de Mermillod por Dom MASSARD; G. DE REYNOLD: *Catholicisme et vie internationale*, Friburgo, 1924; E. K. WINTER: *Die sozialmetaphysik der Scholastik*; H. ROLLET: *Les origines de Rerum Novarum*, en *Vie intell.* junio 1951, p. 4-21; DE GASPERI: *I tempi e gli uomini che preparono la «Rerum novarum»*.

68. J. CARYL y V. PORTIER: *La mission des laïcs dans l'Église*, Lyon, 1949, p. 179.

Ubi primum del 2 de febrero de 1849; sobre la Asunción por la carta *Deiparae Virginis,* del día 1 de mayo de 1946, en la que hallamos un eco del vocabulario antiguo, por ejemplo el de San Cipriano: «cum clero et populo vestro...». Se ha constituido una especie de jurisprudencia sobre el uso por parte del Papa de su privilegio de infabilidad, jurisprudencia prevista por lo demás por el Concilio Vaticano [69] y que debe tenerse en cuenta en teología si se quiere interpretar correctamente el sentido del dogma promulgado en el concilio. La infalibilidad pontificia, como se sabe, no consiste en el resultado de una *revelación,* sino sólo en una *asistencia,* gracias a la cual, cuando el Papa hace uso de su autoridad de pastor y doctor supremo para dirigir con carácter definitivo una cuestión de fe o de costumbres, se ve preservado de engañarse y de engañar a la Iglesia. Pero únicamente goza de tal asistencia para definir *la fe de la Iglesia* [70]. Ahora bien, el Papa debe preocuparse por conocer esta fe mediante los medios propios de investigación. Esta fe suele vivir más o menos oscuramente en la Iglesia, antes de convertirla un día en una definición dogmática.

Se habla a este propósito de *sensus* o *consensus fidelium, sensus Ecclesiae, sensus catholicus, sensu fidei;* o también, como hace la bula del 1 de noviembre de 1950, de *christiani populi fides, communis Ecclesiae fides.* No todas las expresiones son equivalentes: han nacido en

69. «Romani Pontifices... nunc convocatis oecumenicis conciliis, aut explorata Eclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per synodos particulares...» Const. de Ecclesia, c. 4 (DENZINGER, 1836). Mons. GASSER, secretario y redactor de la Comisión de fe, comentaba así este texto redactado por dicha Comisión: «Ut sic satisfiat tum iis qui putant cooperationem Ecclesiae omnino excludi...» (MANSI, 52, 1220 s.). Acerca del «concilio por escrito» que preparó el dogma de 1854, cfr. X. LE BACHELET, art. *Immaculée-Conception,* en *Dict. Théol. cath.* t VII A, col. 1197 s.

Podrían añadirse otros casos de consulta a los obispos dispersos antes de que el Papa adopte y haga pública una decisión de importancia: San León, en vistas a la aceptación definitiva del Concilio de Calcedonia; Hormidas, al querer poner fin al cisma de Acacio (cfr. L. DUCHESNE: *L'Église du VI siècle,* p. 49 s.); cerca de nosotros, Benedicto XV, antes de la promulgación del nuevo Código de Derecho canónico... Tantos otros casos pràcticos del principio colegial... Puede que no sea bien conocido que Roma, bajo apariencias autocráticas, ejerce un régimen de consultas, consejos, en una palabra, un régimen sinodal; cfr. a este respecto M. JUGIE: *Le schisme byzantin,* París, 1941, p. 50 n 2.

70. «In Ordine logico, dependere quodammodo magisterium a fide Ecclesiae (non enim definitur nisi quod est aliquo modo in fide Ecclesiae)», J. V. BAINVEL: *De Magisterio vivo et Traditione,* París, 1905, p. 97. «Nada de magisterio infalible si no traduce la fe de la Iglesia universal...», Card. VAN ROEY: *Lettre pastorale sur la défin. de l'Assomption,* 21 nov.. 1950 (*Coll. Mechlin.,* p. 141).

Es fácil comprender cómo está fuera del sentido de las cosas la objeción formulada, con una miserable ironía, a propósito de la definición de la Asunción, de que el Papa infalible está tan poco seguro de la doctrina, que tiene que pedir consejo a los mismos a quienes debe enseñar.

diversos momentos históricos y desde puntos de vista distintos [71]. Tienen, sin embargo, un fondo común que puede formularse así: hay un don de Dios (del Espíritu Santo) que abarca la doble realidad objetiva y subjetiva de la fe (*fides quae creditur, fides qua creditur*), otorgado juntamente a la jerarquía y a los fieles (cfr. *infra*, § 4) y que da seguridad a la Iglesia de una fe indefectible. Decimos que este don concierne a la realidad objetiva de la fe, es decir, al depósito de nociones y *realidades* que forman la tradición («id quod traditur Ecclesiae; id quod tradit Ecclesia»); y concierne correlativamente a la realidad subjetiva de la fe en el fiel o sujeto religioso, el poder casi instintivo que tiene la fe para adherirse a su objeto, percibirlo, discernirlo: esto, al menos, dentro de ciertos límites que intentaremos precisar más adelante. Este aspecto subjetivo de la fe fue estudiado especialmente por los grandes escolásticos del siglo XIII [72]. Pero el conjunto de cuanto acabamos de analizar rápidamente y que puede llamarse la infalibilidad de la fe de la Iglesia, es una afirmación tradicionalmente universal. Se encuentra entre los santos Padres, que argumentan con frecuencia partiendo de esta fe de la Iglesia como de un dato imposible de rechazar [73]. Se encuentra también entre los autores de la segunda mitad del siglo XVI, que colocan entre los «lugares teológicos», es decir, entre los criterios del pensamiento cristiano, «la Iglesia católica» o «el sentido de los

71. *Sensus fidei* pertenece más bien a la gran escolástica del siglo XIII y brota de un análisis de los poderes de la fe en el sujeto religioso; *sensus Ecclesiae, sensus fidelium* pertenece a los teólogos de la segunda mitad del siglo XVI y nace de un estudio de criteriología doctrinal; *christiani populi fides* designa más bien el tesoro objetivo de la fe guardada en la Iglesia por la gracia del Espíritu Santo.

Cfr. algunas indicaciones muy breves a nuestro gusto, en M. D. KOSTER: *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens*... Heidelberg, 1950, p. 68 s.

72. Santo Tomás de Aquino en particular (y antes, Guillermo de Auxerre, Guillermo de Auvernia, Alberto Magno). Acerca del pensamiento de Santo Tomás y su evolución, además de Koster citado en la nota precedente, cf. G. H. JOYCE: *La foi qui discerne d'après S.Thomas*, en *Rech. Sc. Relig.* 6 (1916), 433-455, con una nota de S. HARENT: *ibid.*, p. 455-467; J. DE GUIBERT: *Pour une étude méthodique des «loca parallela» de St. Thomas*, en *Bull. Litter. Eccles.*, 1914, p. 458-476 (p. 472-475). ID.: *A propos des textes de S. Thomas sur la foi qui discerne*, en *Rech. Sc. Relig.* 9 (1919), 30-44. Esta doctrina del poder del *habitus* de la fe frente a su objeto permite situar y construir de forma sistemática las afirmaciones de los textos bíblicos transcritos al principio del presente capítulo. Puede observarse que Santo Tomás ha evolucionado en el sentido de conceder menos poder de discernimiento a la fe, atribuyendo más este efecto a la operación del Espíritu Santo (dones). El Santo enfoca también, aunque no bajo esta categoría, el *sensus fidei* en su estado eclesial: cfr. M. GRABMANN: *Die Lehre des hl. Thomas v. A. von der Kirche als Gotteswerk*, p. 168 s.

73. Cfr. *Excursus* sobre el *sensus fidelium* en los Padres.

fieles» [74]. Se encuentra, en fin, en los principios generales de la eclesiología; tanto es así, que tanto los teólogos ortodoxos como los teólogos anglicanos están en esto de acuerdo con nosotros, por lo menos en el sentido de una afirmación general anterior a ciertas precisiones.

Hay que evitar atribuir demasiado al *sensus fidelium:* no ya de cara a las prerrogativas de la jerarquía (el § 4 aportará nuevas precisiones sobre esto), sino incluso en sí mismo. La historia nos ofrece también debilidades de la fe en grandes porciones del pueblo cristiano: el caso del Oriente del siglo VII frente al Islam; de las cristiandades de Inglaterra o de los Países escandinavos en presencia de la Reforma; sentimentalismos dudosos, devociones erróneas, etc. El tratado de los Criterios teológicos se esfuerza por determinar los límites, las reglas o condiciones de la infabilidad del *sensus fidelium,* igual que intenta hacerlo a propósito de los Padres, que también a veces se han equivocado. La Iglesia creyente y que ama, es decir, el cuerpo de los fieles, es infalible en la posición viva de su fe, no en un acto o en un juicio particular. Su infalibilidad no se reduce a doblarse dócilmente ante la jerarquía, en una palabra, a un acto moral de docilidad u obediencia, es de naturaleza moral y vital, ligada a la vida santa; reclama una precisión por parte de los objetos. Por eso comporta ordenación a la jerarquía apostólica, guardiana de la tradición en su realidad y en sus fórmulas. La «recta orientación» de los fieles hacia la fe, de que habla Journet, no es sólo un instinto interior, un «testimonio íntimo del Espíritu Santo», es también un instinto de sumisión a los órganos privilegiados de la tradición recibida de Cristo y de los Apóstoles. Conviene no olvidarse que para San Ignacio de Antioquía, como en definitiva para San Pablo, la unidad de pensamiento de todo el cuerpo proviene de la conformidad con el obispo (cfr. IGNACIO: *Eph.* III, 2 y IV). Una vez más sería preciso buscar los principios últimos de la eclesiología en la doctrina de la misión de Cristo, en la del Espíritu Santo, en su dualidad y en su unidad. Como se ve, el *sensus fidelium* o *sensus catholicus,* siendo lo que acabamos de decir, a saber, un poder de adhesión y discernimiento en el cuerpo de los fieles, es también y al mismo tiempo un sentido de unidad y de comunión que implica esencialmente una obediencia a la autoridad apostólica que continúa viva en los obispos. Esta es la regla del «bene sentire in Ecclesia» según la fórmula de San Ignacio de Antioquía [75].

4. Nos vemos obligados por lo dicho a precisar mejor la situación respectiva de la infalibilidad del cuerpo de los fieles y la del cuerpo de los obispos.

74. Este punto no ha suscitado todavía la monografía que merece. Los autores que entran en juego son principalmente M. CANO (*De locis theol.*, lib. 4), SAN ROBERTO BELARMINO (*De Eccl. militante* lib. 3, c. 14, n. 4 y c. 16), SUÁREZ (*De fide,* disp. 5, sect. 6: ed Vives, t. XII, p. 154).

75. *Vraie et fausse réforme,* p. 273-274.

Ni de cerca ni de lejos tomamos la fórmula condenada por el decreto *Lamentabili* del 3 de julio de 1907: «En la definición de las verdades de tal modo colaboran la Iglesia discente y la docente, que sólo le queda a la docente sancionar las opiniones comunes de la discente» [76]. Pero tampoco podemos admitir que traduzca exacta y plenamente los datos de la tradición y la doctrina más autorizada, aquella teología según la cual el cuerpo de los fieles no tiene más título de infalibilidad que el de «escuchar como conviene al magisterio» [77]. ¿No es esta noción mezquina la que Tyrrell creía deber combatir defendiendo la posición *contraria,* falsa también y quizás más todavía (cfr. *supra,* n. 15)? Hay en la teología católica una posición más amplia y traída de más lejos, que tiene a su favor, además del valor intrínseco, serias referencias [78].

La primera postura es muy estrecha de miras, puesto que, dominada por la discusión del momento, sólo plantea el problema en el plano de una oposición entre jerarquía y pueblo: siendo así que si hay dos polos, son dos polos relacionados mutuamente, formando ambos parte de un solo organismo en cuyo seno reciben cada cual, de un principio superior y único, la animación que reclama su situación y papel respectivos. Esta postura explica bastante bien la desgracia de cierta eclesiología,

76. DENZINGER, 2006. En LOISY (*Mémoires,* t. II, p. 548) podría adivinarse el *Discours sur la méthode de la théologie,* de Mignot. Pero tales identificaciones son siempre problemáticas.

77. La frase de A. A. GOUPIL: *La règle de foi,* n. 17, 2 ed., París 1941, p. 48 («L'infaillibilité passive des fidèles consiste, donc, à écouter comme il faut le magistère»), pero la posición que expresa suele hallarse con frecuencia. Citamos, por ejemplo, un poco al azar: Mons. CAIXAL Y ESTRADÉ, en el concilio Vaticano, disc. del 28 de junio 1870 (Mansi, 52, 914 C); A. VACANT: *Le magistère ordinaire de l'Église,* París, 1887, p. 109; L. CHOUPIN: *Valeur des décisions... du Saint-Siège,* París, 2 ed., 1913, p. 3-4; J. DE GUIBERT: *De Christi Ecclesia,* Roma, 2 ed., 1928, n. 321; M. JUGIE: *Theol. dogm. christian. Oriental.* t. IV, p. 484 (en el cual presenta esta opinión como común en teología católica); H. VAN LAAK: *Theses quaedam de Patrum et theologorum magisterio necnon de fidelium sensu,* Roma, 1933, p. 59.

78. He aquí los principales: Dom Mauro CAPELLARI (Gregorio XVI): *Thiomphe du Saint-Siège et de l'Église,* cap. 26, sobre todo n. 2; Mons. GASSER, relator de la Comisión de la fe en el concilio Vaticano, respondiendo a Mons. Caixal y Estradé (Mansi, 52, 1216 B); M. J. SCHEEBEN: *Dogmatique,* los tres párrafos dignos de destacarse 11-14, *passim* (por ejemplo § 13, n. 181: «la infalibilidad no es de tal manera propia del cuerpo docente como si sólo se manifestara en el cuerpo de los fieles en cuanto un bien prestado, derivado o indirecto; puede incluso decirse, en cierto sentido, que pertenece al cuerpo de los fieles tan directa, o más directamente, que al mismo cuerpo docente». Trad. BÉLET, t. I, p. 147); J. V. BAINVEL: *De Magisterio vivo et Traditione,* París, 1905, n. 94.

La posición de los grandes doctores medievales coincide también en este sentido. Cfr., por ejemplo, en lo referente a Santo Tomás, M. GRABMANN: *Die Lehre hl. Thomas v. A. von der Kirche als Gotteswerk,* Ratisbona, 1903, p. 169 s.; en cuanto a San Alberto, W. SCHERER: *Des sel. Albertus Magnus Lehre von der Kirche,* Friburgo-de-B., 1928, cap. 5; la exposición que H. BERRESHEIM hace sobre el pensamiento de San Buenaventura (*Christus als Haupt der Kirche nach dem hl. Bonaventura...* Bonn, 1939, 225 s.) nos deja insatisfechos.

de la que hemos hablado en el capítulo 2 y en la que Möhler veía una secuela del naturalismo: aquella que, haciendo caso omiso de la acción del Espíritu Santo, en el campo de la eclesiología nos ha dejado en presencia de una masa pasiva y un aparato de mediación, pensando únicamente en hacer regir la masa por el aparato. Las perspectivas se amplían, por el contrario, cuando la infabilidad de la Iglesia se relaciona expresamente con la acción del Espíritu Santo prometido por Jesús para que su Iglesia viviera en la verdad: gracias a Él, cada uno está animado en vistas a la infalibilidad, en definitiva única, conforme a la situación que ocupa en el cuerpo, recibiendo de esta manera la infalibilidad que le conviene en función de la infalibilidad del organismo total, algo así como las potencias del hombre reciben del alma las energías propias de cada uno: el colegio episcopal, continuador del colegio apostólico, cuenta con la asistencia del Espíritu Santo para no equivocarse en el acto de enseñanza que le compete; dentro del mismo, el sucesor y heredero de Pedro, el obispo de Roma, cuenta con la asistencia para desempeñar el papel de criterio último de unidad y ortodoxia; el pueblo fiel es asistido para ser pueblo fiel, es decir, para adherirse a Dios con una fe verdaderamente viva, pero cuyas determinaciones objetivas le son aportadas por la predicación jerárquica, conforme a la economía querida por Dios [79]. Pero una cosa es decir: la Iglesia creyente y amante no es infalible más que escuchando a la Iglesia docente y recibiendo de ella parte de *su* infalibilidad; y otra cosa es decir: la Iglesia creyente y amante es infalible gracias a la animación que recibe del Espíritu Santo en cualidad de Iglesia, creyente y amante, cualidad que implica una referencia orgánica y una sumisión al magisterio. En el primer caso, el Espíritu Santo hace infalible a la jerarquía, la cual, sometiendo a los fieles, les comunica el beneficio de *su* infalibilidad; en el segundo caso, el Espíritu Santo hace infalible a toda la Iglesia como tal, y dentro de ella a cada parte orgánica según lo que representa: al cuerpo entero para creer y vivir; al apostolado jerárquico o magisterio, para transmitir al cuerpo el depósito apostólico y declarar su sentido auténtico. Hemos indicado ya anteriormente que la jerarquía apostólica puede considerarse, bien como causa generatriz de la Iglesia y, por tanto, anterior a la misma, bien como causa formal (autoridad). Estos y otros muchos puntos no pueden quedar del todo claros si no es en la perspectiva de un tratado completo de la Iglesia.

Se habla con frecuencia, a propósito de los fieles, de infalibilidad «pasiva», mientras que para la Iglesia docente se suele hablar de infalibilidad activa. Franzelin prefería hablar de infalibilidad *in credendo,*

79. Desembocaríamos, pues, en la idea de una infalibilidad distribuida potencialmente en tres sujetos ligados orgánicamente, tal como creemos ha admitido y explicado Scheeben (*Dogmatique,* § 11, n. 151; § 12, n. 159; § 13, n. 81-182; § 14, n. 194): el obispo de Roma, el colegio de los obispos, el cuerpo de los fieles.

en el orden de la fe, e infalibilidad *in docendo,* en el plano de la enseñanza; lo que, después de todo, se acerca mucho a las expresiones de Tertuliano (cfr. el texto citado en el *Excursus*). Se evita de esta manera la ambigüedad del adjetivo *pasivo,* que puede sugerir la posición que acabamos de criticar, y apunta, recordando la comparación de Gregorio XVI, la situación de «un ciego que camina sin miedo mientras va del brazo de su guía, pero sin saber nunca dónde se encuentra ni qué tierra pisa» (*loc. cit.*, n. 74). ¡A pesar de todo, el ciego caminaría!

Creer es, sin duda, ante todo escuchar, pero es también adherirse de corazón y de espíritu, comprometerse, pensar y actuar. Cristo dijo: «El que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva correrán de su seno» [80]. «El que cree en mí, ése hará también las obras que yo hago, y las hará mayores que éstas» (*Jn.* 14, 12). Y San Pablo: «Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido... Nosotros tenemos el pensamiento de Cristo» (*I Cor.* 2, 12 y 16). Por San Juan vemos que quien cree en la vida eterna tiene en sí mismo el testimonio de Dios, etc. (*Jn.* 3, 15 y 36; 5, 24; 6, 47; *Jn.* 5, 10; etc.). No vamos a resumir aquí el tratado de la fe cristiana: basten estos textos para ver cómo la fe es en el cristiano una realidad activa,y esto, no sólo en el campo de la moral o de la mística, sino también en el orden del pensamiento, ya que la fe tiene un contenido intelectual. El apostolado jerárquico atestigua e impone con autoridad fórmulas que tienen un contenido y expresan de verdad la adhesión de espíritu, pero propone ese contenido globalmente; compete a los fieles, entre los cuales hay que contar también a los presbíteros y obispos como personas privadas, el pensar, construir y desarrollar este dato. La autoridad de magisterio vigila las interpretaciones; si juzga que ésta o aquélla contradicen la verdad de la que es depositaria, interviene y, eventualmente, condena. Aun entonces no condena los enunciados si no es desde el ángulo en que ponen en peligro la integridad del depósito: la condenación no afecta necesariamente y siempre todos los aspectos importantes del dato cristiano, sino que deja un amplio margen de investigación a derecha e izquierda.

Si la fe es un talento que debe fructificar, es también una luz que reclama ser comunicada. Como ya se sabe e intentaremos explicar en el cap. 8, los sacerdotes, los ministros inferiores y los laicos tienen que ser — e incluso son instituidos eclesialmente para ello — heraldos del testimonio apostólico, propagador de la enseñanza episcopal. ¿Cómo podrían conseguirlo siendo pasivos, a modo de altavoces, sin añadir

80. *Jn.* 7, 38. Para lo que nos afecta aquí, el sentido no cambia si se puntúa de esta manera: «... y beba, el que cree en mí. Como dice la Escritura, ríos...»

activamente nada a la palabra, ni por su pensamiento ni por su vida? [81] ¿No vemos más bien entre las almas verdaderamente consagradas a Dios y apostólicas un conocimiento profundo de las cosas divinas, un paladeo del Evangelio, prometido por Jesús a quien creyera en Él, y que nace en ellas gracias al Espíritu Santo, algo así como la saliva nace en la boca? [82].

Entendemos de esta manera la situación de la jerarquía y de los fieles dentro del organismo eclesiástico que es el cuerpo de Cristo. Debe enfocarse según los diversos aspectos de la fe que es única, según las diversas mociones del Espíritu Santo y conforme a los diferentes momentos de la Iglesia, que es también una: «Sólo hay un cuerpo y un espíritu... Sólo un Señor, una fe, un bautismo... A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo... Él constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, a éstos evangelistas, a aquéllos pastores y doctores, para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que todos alcancemos... De quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en la caridad» (*Ef.* 4, 4-16).

Mientras la fe es interiorizada como vida, la Iglesia es creyente y amante, es un organismo de fe y de amor y, en este sentido no conoce más que miembros. Mientras que para suscitar e interiorizar la fe y luego guardarla conforme al depósito apostólico, hace falta una autoridad pública de testimonio y de doctrina que presente, promulgue, interprete el depósito y vigile sobre su autenticidad, existen en la Iglesia relaciones de autoridad y de «sujetos». Ahora bien, estas relaciones se establecen de verdad *dentro de la Iglesia*; no entre la Iglesia y un laicado que no sea y constituya la Iglesia, como podrían dar a entender ciertas expresiones poco afortunadas [83], sino verdaderamente entre la *Iglesia* docente y la *Iglesia* discente. La parte del apostolado jerárquico representa, en el plano de las causas generatrices de la Iglesia, la enseñanza auténtica e infalible del depósito apostólico; luego, en el nivel de la Iglesia constituida y en cuanto autoridad o parte formal de la misma, la explicación y conservación del depósito por vía de juicio autorizado.

81. Este punto de vista ha sido explicado con profundidad por Scheeben, que lo aplica primero a los sacerdotes y diáconos (§ 12, n. 159), luego a los laicos § 13, 168 s. y sobre todo 171)

82. Esto es extraordinariamente maravilloso en los mártires, que son los discípulos acabados (cfr *Mt.* 10, 19). Observé el hecho entre los admirables mártires del Extremo Oriente en el siglo XIX: *Hist. ill. de l'Église*, bajo la dirección de G. DE PLINVAL, t. II, p. 336.

83. Algo de esto hay en Cappellari, *l. c.*, n. 3. Es lo que sugiere también la fórmula: *sentire cum Ecclesia*. Se diría que la Iglesia es exterior al fiel, el cual se ajustaría a ella recibiendo sus determinaciones de forma puramente pasiva.

La parte del pueblo fiel, incluyendo a los obispos como personas privadas (cfr. *supra,* n. 24), consiste en vivir del depósito y en vivir el depósito apostólico; guardarlo viviéndolo y, guardándolo así, desarrollarlo hasta los confines del espacio y del tiempo en que tenga que subsistir la humanidad. Así diremos con Scheeben [84] que sólo el pastor jerárquico enseña con autoridad, pero que es toda la Iglesia la que transmite la tradición, la cual no consiste únicamente en los enunciados, sino mucho más amplia y profundamente en la realidad viva del cristianismo. Todavía conviene precisar más. No habría que decir que el pueblo fiel no enseña. Enseña, y muy de verdad; sólo que no lo hace a título de autoridad apostólica, por juicio imperativo, sino a título de fe interiorizada, mediante todos los actos de vida y de pensamiento que la fomenta y nutre. «Credendo docet quodammodo», dice prudentemente el P. Bainvel [85]. Digamos con más precisión: enseña en cuanto que la vida de fe, al estar regulada y supervisada objetivamente por el apostolado jerárquico, contribuye a desarrollar las riquezas del depósito confiado a la Iglesia.

Cabrían aquí las consideraciones profundas de M. Blondel acerca de la tradición, de ser este libro un tratado amplio y un estudio expreso de estas cuestiones [86]. Estas reflexiones, sea cual fuere su origen en el pensamiento de M. Blondel, no mantienen ligazón con su sistema gnoseológico y se encuentra su equivalente en otras partes, fuera de todo contexto filosófico definido [87]. Al recibir los fieles la tradición de la Iglesia alcanzan una plenitud que las fórmulas explícitas sólo expresan parcialmente, si bien auténtica y propiamente. Pero Jesús ha dicho: «El que recibe mis preceptos y los guarda, ése es el que me ama... Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará y vendremos a Él y en Él haremos morada» (Jn. 14, 21 y 23). Sobre lo lo cual escribe M. Blondel:

Lo que el hombre no puede comprender totalmente, puede realizarlo del todo, y precisamente realizándolo mantendrá viva la conciencia de esa rea-

84. *Dogm.* § 13, n. 170; § 15, n. 200 (trad. BÉLET. I. p. 160); «De suyo, si no de hecho, la tradición debe transmitirse siempre por toda la Iglesia, es decir, mediante la acción de todos sus miembros; mientras que la promulgación de la doctrina revelada se hace esencial y formalmente a toda la Iglesia por la autoridad que está por encima de la misma»; n. 206.

Hay en estas consideraciones, tema de discusión, no sólo los desarrollos eslavófilos acerca de la *Sobornost',* sino también textos patrísticos como los de los santos mártires Hipólito e Ireneo, citados *supra,* n. 62 y 63.

85. *O. c.,* p. 98.

86. M. BLONDEL: *Histoire et dogme,* en *La Quinzaine,* 56 (16 enero y 16 febrero 1904), p. 145-167, 349-373, 433-458, sobre todo el último artículo.

87. Señalamos en particular a G. MARTIMORT: *Communion des saints et risque chrétien,* en *Communion des saints* (*Cahiers de la Vie Spirit.* 4), París, 1945, p. 107-115.

lidad todavía semioscura. «Guardar» la palabra de Dios es, ante todo, practicarla; y el depósito de la Tradición que los fallos de memoria y las estrecheces de la inteligencia deformarían sin duda, de sernos entregados bajo forma intelectual, no puede ser transmitido con integridad, si no es confiado a la obediencia práctica del amor... (p. 444).

Si hemos hablado de la Iglesia creyente y amante no es porque la creamos necesaria para la plenitud de la fórmula, sino para la verdad de las cosas; la doctrina de Santo Tomás nos justifica en el intento de construir una síntesis. Viviendo plenamente su vocación cristiana, cada cual en su orden, sometiéndose a la voluntad de Dios, es como los fieles guardan la tradición, la desarrollan, reaccionan contra lo que le es contrario, enseñando de esta manera a los hombres, a la Iglesia, a la misma jerarquía: algo así como una esposa o unos hijos obedientes dan a conocer ciertas cosas al jefe de familia, aun cuando la autoridad y la decisión competan únicamente a éste. También los obispos deben aprender, decía San Cipriano, lo cual en verdad no disminuye sus prerrogativas... [88].

Acabamos de precisar de esta manera, aunque sumariamente, la situación general de los laicos ante la función profética o docente de la Iglesia. Sabemos que su lugar propio está en el ejercicio de la vida.

Hemos vuelto a encontrar para el profetismo un estatuto parecido al que hallamos con motivo del sacerdocio y de la realeza: es posible que hayamos descubierto una ley constitutiva de la Iglesia, un rasgo característico de la economía divina. Pero hemos hallado también un rasgo esencial del régimen concreto de la Iglesia, la colegialidad o alianza del principio comunitario con el principio jerárquico. Admiramos una vez más en la tierra un orden que refleja el existente en el seno de Dios mismo. En Dios, el Padre es el Principio, pero no permanece solo. El testimonio que Dios se suscita en la tierra por medio de la Iglesia es también múltiple y uno, es como un acorde y en el sentido literal de la palabra, una sinfonía [89]. La voz de la autoridad apostólica, paternal y generatriz, repercute en la del pueblo fiel de tal manera que, siendo conforme a la primera, la segunda no se limita a repetirla mecánicamente, sino que la amplifica, la extiende, la enriquece y la corrobora.

Esta posición de conjunto se basa firmemente en los textos escriturarios y en los testimonios de la tradición. Quedará más clara al estudiar las diversas clases de enseñanza que pueden ejercer los laicos, lo que será objeto de la segunda parte del presente capítulo.

88. «Oportet episcopos non tantum docere, sed et discere», *Epist.* 74, X, 1.

89. SCHEEBEN (§ 11, n. 154) cita felizmente a este propósito a *I Jn.* 5, 7-8. La parte interpolada del v. 7 no hace sino explayar la relación de la economía terrena con la vida infratrinitaria. Puede verse, también, sobre la asociación de testimonio (y, de forma general, de acción) entre el Espíritu Santo y los hombres, *Rom.* 8, 16, y para el aspecto propiamente eclesiológico, nuestro artículo *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du Christ,* en *Rev. des Sciences phil. et théol.*, 1952, p. 613-625 y 1953, p. 24-48.

* * *

ACTIVIDADES DE ENSEÑANZA POR PARTE DE LOS LAICOS

No será inútil, para poner orden en esta cuestión, distinguir diversas formas de enseñanza. La distinción ha sido reconocida siempre, sin duda; no obstante, es indiscutible que la teología analítica de tipo científico de fines del siglo XII, y principios del XIII, contribuyó poderosamente a acentuar la divergencia entre una enseñanza doctoral, universitaria, y otra pastoral, sacerdotal, a veces episcopal y monástica, con frecuencia ligada a la vida litúrgica y contemplativa. Debido a esto, hallamos estas distinciones mejor formuladas entre los escolásticos del siglo XIII, especialmente Santo Tomás. Éste distingue entre el magisterio de los pastores, cuyo acto principal es la predicación, y el de los doctores. El primero está ligado a una autoridad de gobierno espiritual *(praelatio);* el segundo, al título científico de doctor o de maestro [90]. A esta distinción fundamental añade Santo Tomás un tercer término: la enseñanza a modo de exhortación privada o consejos familiares, precisando que tal forma puede competir a las mujeres [91].

Tenemos, pues, tres formas de enseñanza que, a decir verdad, habríamos descubierto también con sólo examinar los hechos. Siguiendo un orden empírico, éstos nos muestran ante todo una exhortación, una llamada a la penitencia para la conversión a la fe; luego una enseñanza de autoridad dada al fiel tanto en materia práctica como en materia especulativa; y, en fin, una enseñanza intelectual y objetiva, netamente científica, orientada tanto a los infieles como a los fieles.

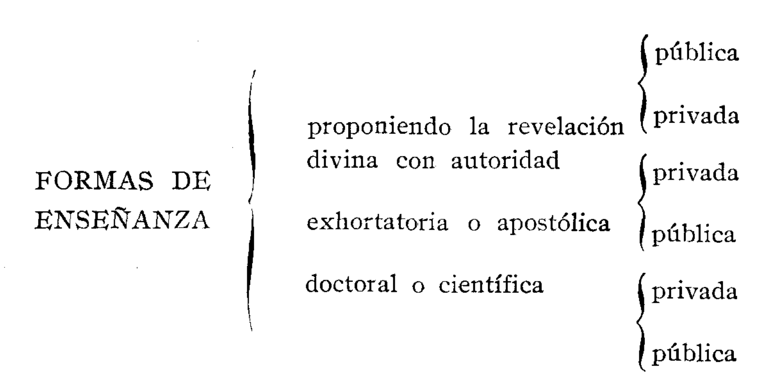
Dentro de cada una de estas formas cabe distinguir, conforme a la tradición y a la experiencia, diversos actos, títulos o situaciones. Para

90. Textos mayores: IV Sent. d. 19, q. 2, a. 2 q.ª 2, ad 4 («Ex officio praedicationis, sicut qui praedicat, docet: non enim licet alicui praedicare, nisi officium praelationis habeat, vel ex auctoritate alicujus praelationem habentis. *Rom.* 10, 15: Quomodo praedicabunt nisi mittantur. Alio modo ex officio magisterii, sicut magistri theologiae docent»); *Contra impugn.*, c. 2 («doctrina praedicationis, quae ad praelatos pertinet..., doctrina scholastica, cui praelati non multum intendunt»); *Com. in II Tim.*, c. 1, lect. 4; *Sum. theol.*, IIIª, q. 71, a. 4, ad. 3, para ser confrontado con *IV Sent.* d. 6, q. 2, a. 2, sol. 2.

Distinción clásica, especialmente en la escuela tomista: cfr. ANNIBALDO DE ANNIBALDIS: I Sent., prol. q. 1, a. 6 (entre las *Opera S. Thomae*; ed. Vives, t. XXX, p. 9; HERVE NEDELLEC: *De potest. papae*, citado en *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 1708.

91. *Sum. theol.*, II-II, q. 177, a. 2; IIIª, q. 55, a. 1, ad 3; q. 67, a. 4, ad 1; *Com. in I Cor.*, c. 11, lect. 2; c. 14, lect 7; *in I Tim.*, c. 2, lect. 3; *in Tit.*, c. 2, lect. 1; *Quodl.* XII, a. 27, ad 2. Cfr. ANNIBALDO DE A., *l. c.* ad 4.

lograr un orden satisfactorio, creemos poder aplicar a cada una de ellas la distinción de dos modalidades: enseñanza pública y enseñanza privada. Lo cual nos conduciría a seis categorías



Estas distinciones tienen sólo apariencias de sutileza; esperemos que, en realidad, aparezcan luego como un cuadro muy sencillo de claridad y orden.

1. *Enseñanza de la revelación divina con autoridad.* — La autoridad de enseñar la revelación de forma pública compete propiamente al cuerpo apostólico, de cuyos carismas es heredero el cuerpo de los obispos, al menos parcialmente: a saber, no para revelar *(traditio constitutiva)*, sino para guardar con fidelidad y exponer sin error *(traditio continuativa) et explicativa)*. Los obispos tienen por misión, *ex officio,* y en virtud de los carismas ligados a su función, una autoridad pública en materia doctrinal, y, propiamente, un magisterio. Lo ejercen mediante la predicación, en la que la tradición ve el principal de sus deberes, en la vigilancia sobre la enseñanza sagrada, en su papel de «jueces de la fe» que desempeñan, bien censurando doctrinas, bien en los sínodos o concilios. Esta autoridad, engarzada con su función y con los carismas jerárquicos, no puede ser delegada, pero sí participada en cierta medida. Los sacerdotes y religiosos que predican (por la palabra y la pluma) reciben cierta participación de la autoridad doctrinal del obispo o del Papa, para ser sus cooperadores. Pero, aun reunidos en concilio, no son nunca «jueces de la fe», no tienen más autoridad que la que les concede el obispo, supervisada por él, una autoridad de reflejo o de eco, no existiendo si no es a título de conformidad y asociación con la autoridad pública del obispo.

Los laicos pueden recibir, de modo semejante, una participación todavía más tenue. De hecho, quedan asociados oficialmente, *ex missione, ex officio,* a la función docente de la autoridad del obispo, siempre que reciban siquiera implícitamente, bajo esta autoridad, cierta misión canónica, un deber de enseñar, como sucede en la institución de catequistas laicos, afiliados oficialmente a alguna Asociación o Cofradía aprobada por el obispo o, como ocurre en misiones, incorporados al organismo apostólico de la Iglesia por un estatuto muy preciso [92]; como sucede también con el oficio de padrino, en el que la tradición, hoy reducida a recuerdo o a un ideal más bien teórico, veía una asociación de la enseñanza jerárquica [93]: función espiritual originada por la responsabilidad asumida en el bautismo de un niño, pero que existe latente de una manera a la vez natural y sagrada, incluso sacramentalizada, en la autoridad de los padres y sobre todo del padre; a ellos incumbe el deber de asegurar, por sí o por otros, la educación cristiana

92. El Código de derecho canónico exige la misión recibida de la autoridad legítima para todo ejercicio de la palabra sagrada (can. 1328). Este ejercicio de la palabra tiene lugar en la catequesis, sermones y misiones. Se prevé expresamente (can. 1333, § 1) que el párroco puede e incluso debe hacerse ayudar eventualmente, en su función catequista, por laicos celosos, principalmente por los que pertenecen a la Asociación de la Doctrina cristiana (a la que está ligada la Archicofradía de la obra de catecismos). Los papas (Pío X: encícl. *Acerbo nimis,* del 15 abril 1905, y *Editae saepe,* del 26 mayo 1910; BENEDICTO XV: encícl. *Humani generis,* del 15 junio 1917), Pío XI (Motu Proprio, del 29 junio 1923, y letras del 12 marzo 1930), la Congregación del Concilio (decreto del 12 enero 1935) y la de Propaganda, han insistido sobre la aplicación de estas disposiciones. Acerca de las Asociaciones o cofradías de catequistas, y sobre el estatuto de catequistas en países de misión, cfr. la enciclopedia *Catholicisme,* t. II, col. 656-661 (A. BOYER) y 661-663 (U. MILLIEZ); S. TROMP: *Actio Catholica in Corpore Christi,* Roma, 1936, p. 27.

La misión canónica de enseñanza se confiere implícitamente a los profesores de religión en las escuelas, por la aceptación que el obispo hace de su nombramiento: aceptación cuya necesidad está estipulada en ciertos concordatos: cf. Ph. HOFMEISTER, art. *Missio canonica,* en *Lexicon f. Theol. u. Kirche,* t. VII, col. 217. Algunas declaraciones van bastante lejos y hablan de participación de los Maestros en el magisterio de la Iglesia: Mons. Tedeschini, nuncio en Madrid, carta a los maestros católicos de Jaén, diciembre 1929 (citada en DABIN: *L'apostolat laïc,* p. 120); S. S. Pío XII, alocución a los congresistas de la Unión Católica Italiana de los Maestros de segunda enseñanza, 6-9-1949 (*Osserv. Romano.* 7-9-1949). Análogamente a lo que luego veremos respecto a la Acción Católica, es preciso entender sin duda participación en la misión de magisterio y, por tanto, en cierta manera, de su autoridad, pero no de su poder.

En la antigüedad cristiana, las diaconisas ejercían respecto de las mujeres cierta función catequista que, a decir verdad, era tanto como una enseñanza privada: Cfr. CARON: *I poteri giuridici...,* p. 151-152.

93. S. TOMÁS: *IV Sent.* d. 6, q. 2, a. 2, sol. 2: «...tertia (instructio fidei) quae sequitur baptismum, et haec pertinet at anadochum et ad praelatos Ecclesiae. Praelati enim Ecclesiae habent quasi doctrinam generalem quae per officium anadachi specialiter ad hunc vel illum adaptatur secundum quod ei competit.» *Anadochus* es una palabra griega que significa aquel que procede de las fuentes bautismales.

de los hijos [94]: deber en el que puede verse todavía una lejana participación de la autoridad maternal de la Iglesia, aunque sin institución explícita ni control especial. Ya no hay aquí autoridad *pública* y había muy poca en la función de padrino o de catequista. Por otra parte, hemos visto ya (cap. 5) que el hecho de invitar a los laicos a los concilios no implica reconocerles u otorgarles ningún poder de magisterio. Es simplemente una aplicación interesante de la ley de comunión y colegialidad de la que hemos hablado. Esta ley es característica de la Iglesia y debe ser respetada de un modo u otro. Según la tradición, los laicos deben ser asociados a la jerarquía en el campo de la información, del consejo, de la difusión y de la aplicación. No se trata de autoridad doctrinal pública, como si pudiera dar a la Iglesia su regla de doctrina.

El problema de tal autoridad no se plantea, ni siquiera por hipótesis, en el terreno completamente personal y privado de la palabra que el laico puede pronunciar, incluso bajo la moción de Dios, sin misión ni cargo público. La Iglesia ha conocido desde sus orígenes hombres inspirados, cuya palabra podía aportar mucho a su vida, pero sin estar destinada a dar al pueblo de Dios un crédito que la constituyera y estructurara como tal. La época apostólica y los primeros siglos fueron especialmente ricos en visiones y dones proféticos [95], pero también lo han sido de alguna manera todas las centurias, y la nuestra tampoco queda atrás en materia de visiones. Es precisamente la época moderna la que ha planteado de manera expresa la cuestión de las revelaciones privadas [96]. Ahora bien, la distinción entre la revelación hecha

94. Cfr. *supra*, cap. 5, n. 124; cfr. cap. 4, n. 286.

En el judaísmo, competía al padre enseñar a los hijos la catequesis de la Pascua (*Ex.* 12, 25 s.).

Algunos autores han tratado de precisar la naturaleza de la misión que tienen los padres respecto a la educación (cristiana) de los hijos: igual que en el caso del matrimonio, se trata de una realidad natural convertida en sagrada por un acto de la Iglesia: a una misión natural poseída a título de paternidad (maternidad) se le añade otra misión o delegación de la maternidad de la Iglesia, coincidiendo rigurosamente con aquélla. HANSSEN (*Gezin, Kerk en Staat in de opvoeding. 1* en *Nederlansche Katholieke Stemmen.* 41 [1941], p. 219-229; citado por H. KELLER, en *Scholastik,* 17 [1942] 372, n. 63) cualifica a los padres de «Mandatarii Ecclesiae a natura designati et per se inamovibiles»

95. Cfr. *Vraie et fausse réforme,* p. 204 s.; H. BACHT: *Die prophetische Inspiration in der kirchliche Reflexion der vormantanistischen Zeit,* en *Theol. Quartalsch.* y *Scholastik* juntos, 1944, p. 1-18. La antigüedad cristiana dio gran importancia a las visiones: muchas decisiones, incluso decisiones conciliares, están influenciadas por ellas (cfr., por ejemplo, SAN CIPRIANO: *Ep. LVII,* 5); cfr. G. BARDY: *La théol. de l'Église de S. Clément à S. Irénée,* p. 129, 144. 150... *de S. Irénée au concile de Nicée,* p. 53, s. 56, 176, 190, 195 n. 1, 235, n. 1, etc.

96. Sobre este problema, cfr. FRANZELIN: *Dediv. Tradit. th.* XXII (3 ed., p. 274 277); M. J. CONGAR: *La crédibilité des révélations privées,* en *Vie spirit.* Suppl

a los apóstoles, la única que constituye definitivamente la Iglesia, y las revelaciones privadas, ha sido admitida siempre. La Iglesia primitiva distinguía las apariciones de Cristo que fundamentaban el testimonio de los apóstoles, y las visiones que podían tener los mártires [97]. Las visiones o revelaciones privadas, aun siendo reconocidas como auténticamente divinas, no han sido consideradas jamás como reglas de fe eclesial, ni han otorgado nunca a su beneficiario autoridad pública de enseñanza.

En cambio, en el orden de la vida, tanto estos dones como los que implican un conocimiento profundo de las cosas divinas, gracias a la acción del Espíritu Santo, de que hablan los textos citados al principio del capítulo, aportan mucho a la Iglesia. Hay que contarlos entre los carismas de los que tanto hablan el Nuevo Testamento, los escritos de los tres primeros siglos y la experiencia constante de la Iglesia. Volveremos sobre los carismas en el capítulo siguiente. Baste decir aquí que, según San Pablo, son dones de gracia u ordenados a la realización del propósito divino de salvación, que no proceden de una acción jerárquica regularizada como la del bautismo o la eucaristía, pero que por concurrir al mismo fin de la Iglesia y de ministerio están sometidos a la ley de la unidad y, por eso, dependen en su ejercicio de cierta reglamentación por parte de la autoridad instituida (cfr. *I Cor.* 12 y 14).

Éste es exactamente el caso de los carismas de conocimiento y manifestación de los misterios divinos [98]. No proceden o no pueden proceder de operaciones jerárquicas — aunque, con frecuencia, van ligados a una experiencia sacramental —, sino de una visita directa e imprevista de Dios: a este respecto, como dice Scheeben, tienen una independencia relativa de cara al testimonio apostólico jerárquico. Pero, en cuanto a su contenido, toda palabra espiritual debe estar conforme con el testimonio de los apóstoles, de que el cuerpo episcopal es hereditariamente guardián y superintendente [99]. Si alguien es profeta, que profetice, pero «sin apartarse de la fe» (*Rom.* 16, 5: trad. de la Biblia del Centenario). La predicación apostólica es una regla rigurosamente normativa y nada es válido al margen de ella [100]. Los dones espirituales

octubre 1937, p. 29-48; K. RAHNER: *Les révélations privées,* en *Rev. Asc. Myst.* 25 (1949), 506-514.

97. Observación de Ad. SCHLATTER: *Die Geschichte des Christus,* Stuttgart, 1921 p. 518 s.

98. San Pablo habla de los carismas de revelación: *Rom.* 16, 26; *I Cor.* 14, 6 y 26; *II Cor.* 12, 1 (se trata de Pablo mismo). La encíclica *Mystici corporis,* del 29-6-1943, marca el lugar de una iluminación carismática de la Iglesia: ed. Tromp., n. 38; ed. B. Presse, p. 21.

99. En conjunción orgánica con el cuerpo de los fieles, conforme a lo dicho anteriormente. De donde *I Cor.* 2, 13, si se lee πνευματικοῖς y no πνευματικῶς como hace Crampon.

100. Cfr. *I Cor.* 12, 3; *Gál.* 1, 8; *Jn.* 4, 2-6 y *supra,* p. 325 s.

de conocimiento y revelación pueden contribuir poderosamente para profundizar, estimular, fomentar el desarrollo del pensamiento y de la piedad cristiana, extraer el verdadero sentido de los dones de Dios. ¿Quién puede negar que las dos santas Teresa, a quienes los papas han reconocido una auténtica cualidad de doctor [101], Santa Margarita María, Madame Acarie, Pascal, M. de Renty, y entre los contemporáneos más de un convertido al catolicismo, hayan aportado mucho a la Iglesia en orden al conocimiento de Dios? Pero su aportación, sea cual fuere su brillantez y fecundidad, sólo es válida en conformidad con la regla apostólica de doctrina e, incluso cuando la sobrepasa en profundidad, sólo es valedera por estar coordinada y subordinada a la enseñanza jerárquica. De esta manera, la aportación de los fieles visitados por el Espíritu Santo corrobora el magisterio jerárquico; en cierto sentido, como dice Scheeben [102], le añade algo e incluso puede servirle de guía para sus juicios. Es infinitamente preciosa y rica; podría repetirse, a este propósito, la palabra tan profunda de San Juan Crisóstomo al hablar de «pleroma» del obispo. Sin embargo, no constituye *por sí misma* autoridad pública, ni tiene valor social de criterio para la vida del pueblo de Dios en la unidad de la verdad. Aun viniendo de Dios, no adquiere valor si no es aprobada por el magisterio jerárquico, quien puede reconocer en ella el mismo contenido del depósito, si bien desarrollado, profundizado o esclarecido, gracias a dones superiores que ha recibido en depósito [103].

2. *Enseñanza exhortadora y apostólica.* — Entramos en el problema de la predicación laica. No será inútil hacer un breve resumen histórico. Cabe distinguir tres etapas antes de llegar al período moderno en que la disciplina ha sido claramente fijada.

Hubo, ante todo, la etapa de la primera implantación de la Iglesia. Se caracteriza por una mayor abundancia y riqueza de carismas o dones de gracia orientados a la edificación de la Iglesia. Es verdad que esos carismas responden con frecuencia a órdenes homologados en la Iglesia, pero también son a veces dones que Dios distribuye según su voluntad («¿Quién sabe hasta dónde querrá Dios hacer descender su escala?», Ruskin) y de los que cualquier fiel puede llegar a ser beneficiario y responsable. A diferencia de los carismas litúrgicos o de gobierno, los

101. Gregorio XV y Urbano VII han llamado a Santa Teresa de Ávila «doctor» de la Iglesia; Benedicto XV, en su discurso sobre la heroicidad de las virtudes de Teresa de Lisieux, dice que entre las carmelitas las mujeres son «doctor» (Cfr. A. COMBES: *Introd. a la doctr. spir. de sainte Thérèse de l'E. J.*, p. 22).

102. *Dogmatique*, § 12, n. 166 y 167. Scheeben es uno de los raros teólogos que concede su lugar a los órganos carismáticos de la enseñanza.

103. Quizás pueda verse un ejemplo de esto en el famoso *Indiculus de gratia* (DENZINGER, 129-142), redactado en realidad en Roma, entre 435 y 442, por el laico Próspero de Aquitania: cfr. M. CAPPUYNS: *L'origine des capitula pseudocélestiniens contre le semi-pélagianisme*, en *Rev. Bénédictine*, 41 (1929), p. 156-170.

de la palabra y evangelización aparecen ejercidos tanto por ministros homologados, es decir, instituidos y consagrados, como por fieles sin ninguna ordenación [104]. Por lo menos en dos ocasiones, los Hechos nos muestran a los discípulos, dispersados por la persecución, aprovecharse de ella para anunciar la palabra de Dios y ampliar la Iglesia [105]; algo que debió reproducirse muchas veces al principio y que, como ya hemos visto, no ha cesado nunca de repetirse a lo largo de la historia misionera de la Iglesia (cfr. *supra*, pág. 207). Vemos a laicos, una pareja diríamos hoy día, Aquila y Priscila, completar la formación de Apolo, imperfectamente catequizado (*Act.* 18, 2) y convertirse en fieles colaboradores de Pablo (*Rom.* 16, 3); luego, el mismo Apolo, que parece no haber recibido ninguna consagración para el ministerio, se convierte en un vigoroso apologista de Cristo (*Act.* 18, 27-28).

La segunda etapa es la de los concilios y los Padres. La Iglesia organiza su vida y fija su tradición canónica. No es que el proceso de organización no hubiera comenzado desde el tiempo de los Apóstoles. La idea de un régimen primitivo puramente carismático es una ficción del espíritu que, incluso a falta de textos, llegaría a desmentir el menor conocimiento de lo que es una asamblea de hombres. Parece, sin embargo, que hubo un movimiento en el sentido de una subordinación más rigurosa de los dones carismáticos al orden jerárquico. Los Hechos nos presentan ya una Iglesia en la que el don de lenguas no tiene la misma importancia que tenía en la comunidad de Corinto, cuando Pablo escribía sus cartas; la profecía de que nos habla San Juan en el Apocalipsis, aun dándole siempre preeminencia, no tiene nada del carácter un poco desordenado que suponen las dos epístolas de San Pablo a los Corintios [106]. En cuanto a las epístolas pastorales, son tan «católicas» que muchos críticos han querido ver en ellas documentos más tardíos. Vemos que unos laicos, en los siglos II y III, no sólo hablan de Cristo a los no cristianos, sino que incluso predican. Si es dudoso que sea laico el autor de la homilía llamada clementina, del siglo II, es cierto que Orígenes, siendo todavía laico, fue invitado por el obispo de Cesarea

104. Así, ser didáctico es un orden (*Act.* 13, 1; *I Cor.*, 12, 28; *Ef.* 4, 11; *I Tim.* 4. 13), pero también es un don hecho a los fieles (*Rom.* 12, 7). Ser profeta es un orden (*Act.* 13, 1; *I Cor.*, 12, 28; *Ef.* 4, 11)) y un don (*Rom.* 12, 6; *I Cor.*, 12, 10; 13, 2; 14, 1; 14, 29 s.). Ser evangelista es un orden (*Act.* 21, 8; *Ef.* 4, 11; *II Tim.* 4, 5 referido a *I Tim.* 4, 14; *II Tim.* 1, 6) y un don (*Act.* 8, 4). Lo mismo exhorta (por un lado, *I Tim.* 4, 13, etc.; por otro, Rom. 12, 8), hablar en lenguas (por una parte, *Act.* 2, 14; *I Cor.*. 14, 18, etc.; por otra, *I Cor.* 12, 10, etc.).

No siempre es fácil desligar el don que acompaña al orden del don gratuito: por ejemplo, en el caso de *Rom.* 12, 6-8; *I Cor.* 12, 28 s. y *Ef.* 4, 11).

105. *Act.* 8, 4; 11, 19.

106. Observaciones de H. B. SWETE: *The Holy Spirit in the New Testament*, respectivamente, p. 99 y p. 276-278.

y por el de Jerusalén, para comentar las sagradas Escrituras en la asamblea de los fieles; ambos obispos se justifican, en una carta que nos ha conservado Eusebio (H. E. VI, XIX, 17-18), invocando otros casos análogos. En todos estos casos, los obispos tenían la iniciativa y la dirección. El hecho de que Eusebio no aduzca otros ejemplos conduce a pensar, como observa Achelis [107], que la costumbre de invitar a laicos «capaces de ser útiles a los hermanos» a tomar la palabra en las iglesias, no debió prolongarse más allá del siglo III. Un texto de las *Constituciones apostólicas*, del siglo IV, admite, no obstante, una supervivencia [108]; pero, ¿a qué *práctica* corresponde? ¿Se trata de predicación propiamente dicha, o de simple enseñanza? En los grandes concilios se ignora por completo cualquier predicación realizada por laicos. San Juan Crisóstomo, que tiene una doctrina pastoral digna de destacar acerca de la cooperación de los laicos, dice que su actividad doctoral consiste en el celo apostólico, en instruir a los demás y, sobre todo, en formarse a sí mismo [109]. En cuanto a textos canónicos, apenas encontramos otro que los *Statuta Ecclesiae antiqua,* que datan de fines del siglo V y que promulgan normas severamente restrictivas [110]. Ya San León había determinado que enseñar y predicar compete al orden sacerdotal — lo cual, para él, significa los obispos sin excluir a los simples sacerdotes — y no a los monjes ni a los laicos, por muy sabios que sean [111].

107. En el *Realenzyklopädie* de HAUCK, t. XI, p. 219.

108. «Qui docet, quamvis laicus sit, modo peritus in sermone, ac morum probitate ornatus, doceat, «Erum enim omnes a Deo docti»...», *Const. Apost.*, lib. VIII, c. 32, 10 (P. G. I, 1134).

109. Cfr. E. TROMP: *De Corpore Christi mystico et Actione cath. ad mentem S. Johannis Chrysostomi,* en *Gregorianum,* 13 (1932), p, 327-328.

110. «Mulier quanvis docta et sancta viros in conventu docere non audeat» (can. 37, antiguamente 99). «Laicus praesentibus clericis, nisi ipsis probantibus, docere non audeat» (can. 38, antiguamente 98); ed. G. MORIN, en *S. Caesarii Opera*... t. II, Maredsous, 1942, p. 93.

111. «Illud quoque dilectionem tuam convenit praecavere, ut praeter eos qui sunt Domini sacerdotes, nullus sibi docendi et praedicandi jus aureat vindicare, sive ille monachus, sive sit laicus, qui alicujus scientiae nomine glorietur. Quia etsi optandum est ut omnes Ecclesiae filii quae recta et sana sunt sapiant, non tamen permittendum est ut quisquam extra sacerdotalem ordinem constitutus gradum sibi praedicatoris assumat, cum in Ecclesia Dei omnia ordinata esse conveniat, ut in uno Christi corpore et excellentiora membra suum officium impleant, et inferiora superioribus non resultent» *Epist.* 119, c. 6 ad Maximum Antiochenum episc. (P. L. 54, 1045-1046) «...ut praeter Domini sacerdotes nullus audeat praedicare, seu monachus, sive ille sit laicus, qui cujuslibet scientiae nomine glorietur» *Epist.* 120, c. 6 ad Theodoritum episc. Cyri (col. 1054). Cfr. también *Epist.* 118, c. 2 (col. 1040). La oposición entre *sacerdotes* y las dos categorías de monjes y laicos sugiere con bastante claridad que los simples sacerdotes son comprendidos en estos textos dentro del *ordo sacerdotalis*. Durante la época de San León, los sacerdotes predicaban ordinariamente, pero hasta el siglo IV no celebraban la eucaristía, § 12, n. 160), siendo San Agustín el primero de África invitado a predicar delante del obispo cuando era todavía simple sacerdote «contra usum quidem et consuetudinem

La ciencia y hasta el sentido de la ortodoxia pueden tenerlo todos, pero enseñar en las iglesias es oficio del sacerdocio.

La tercera etapa de nuestra historia está relacionada con el poderoso movimiento espiritual que acompañó y siguió a la reforma gregoriana: movimiento que, unido a otras aspiraciones, las de la clase elevada y las de un pueblo deseoso de autonomía y libertad de iniciativa, se manifiesta en particular en las corrientes apostólicas de los siglos XII y XIII, que por lo general fueron corrientes reformistas; como es fácil comprender, adquirieron formas ambivalentes, a veces ambiguas, jugando entre el catolicismo y la herejía, siendo incluso hipotecadas y viciadas por posiciones inaceptables: nos referimos a los diversos grupos «Apostólicos», y luego, en el último tercio del siglo XII, a los discípulos de Pedro Valdés y a otros grupos que vamos a nombrar [112]. En la fermentación evangélica de este último tercio del siglo XII es cuando reaparece la predicación laica entre los Humillados del Norte de Italia y entre los discípulos de Valdés. Habiéndoles prohibido el arzobispo de Lyon, de quien dependían los últimos, interpretar o predicar las Escrituras, Valdés se dirigió al papa Alejandro III, el cual aprobó su propósito de vida evangélica, pero subordinó toda su predicación y la de sus discípulos a las peticiones que por propia iniciativa les dirigieran los párrocos, *nisi rogantibus sacerdotibus* [113]. Era una manera bastante estricta de conducir la actividad de los predicadores laicos, a la que no se oponía ninguna negativa de principio, a la norma de vida eclesial y a cierto control jerárquico. Una demanda parecida a la de

Africanarum Ecclesiarum: unde etiam ei (el obispo Valerio) nonnulli episcopi detrahebant. Sed ille venerabilis ac providus in Orientalibus Ecclesiis id ex more fieri sciens et certus...» (POSSIDIO, c. 5; P. L. 32, 37). Nótese este testimonio acerca de las costumbres de las Iglesias orientales (Valerio era griego). San Juan Crisóstomo predicó con regularidad en Antioquía siendo todavía simple sacerdote... Además, los dos textos de San León van dirigidos a obispos orientales, motivados por los abusos de los monjes con ocasión del pseudo-sínodo de Efeso y del concilio de Calcedonia. Cfr. sobre la cuestión de la predicación de sacerdotes la nota de QUESNEL acerca de San León: *epist.* 119: P. L. 54, 1449.

112. Sobre los Apostólicos, cfr. L. SPÄTLING: *De Apostolicis, Pseudoapostolis, Apostolinis....* Munich, 1947, y los artículos de los grandes Diccionarios. Acerca de los movimientos del último tercio del siglo XII y del siglo XIII, cfr. H. GRUNDMANN: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter...*, Berlín, 1935. Cfr. también P. MANDONNET, H. VICAIRE, H. LADNER: *Saint Dominique...*, t. II, París, 1938 (donde se encuentran reproducidos fragmentos del estudio del P. Mandonnet sobre el *Ordo de Poenitentia*, 1897). Los predicadores itinerantes que ha estudiado J. VON WALTER (*Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, 2 vol. Leipzig, 1903 y 1906) no afectan a este punto, puesto que fueron o sacerdotes o monjes.

113. «Valdesium amplexatus est Papa, approbans votum quod facerat voluntariae paupertatis inhibens eidem ne vel ipse aut socii sui praedicationis officium praesumerent, nisi rogantibus sacerdotibus...» Anónimo de Laón citado por MANDONNET, p 304, n. 26. Véanse en la misma obra, p. 26 s., algunos testimonios que muestran la desconfianza de la Iglesia frente a la predicación laica, dudosa y poco comprobable.

Valdés, hecha el mismo año de 1179 por los Humillados, recibió una respuesta negativa, a la que siguió una excomunión bajo el pontificado de Lucio III en 1184. Sin embargo, se sostuvieron varios coloquios en 1198-1199, bajo Inocencio III, el cual, capaz de dominar de verdad los problemas, siguió una política firme y benévola a la vez, que se vio coronada por el éxito en muchos casos. El 7 de junio de 1201, Inocencio III reconciliaba a los Humillados con la Iglesia; aprobaba el *propositum* de sus hermandades de laicos viviendo en el mundo; les permitió, entre otras cosas, reunirse los domingos y que uno de ellos predicara, con la autorización del obispo. No obstante, imponía esta restricción, o mejor, aportaba esta precisión: se tratará solamente de un *verbum exhortationis* orientado a formar en las buenas costumbres y en las prácticas de piedad, excluyendo las cuestiones dogmáticas *de articulis fidei et sacramentis Ecclesiae* [114]. De esta manera, aparece por primera vez una distinción, que desde entonces forma parte del vocabulario de la curia, el cual será utilizado por ella en los permisos concedidos a los primeros frailes menores [115] y que veremos más de una vez entre los teólogos posteriores [116].

114. «... Singulis diebus dominicis ad audiendum Dei verbum in loco idoneo convenire, ubi aliquis vel aliqui fratrum probatae fidei et expertae religionis, qui potentes sint in opere ac sermone, licentia diocesani episcopi verbum exhortationis proponent iis convenerint ad audiendum verbum. Dei monentes et inducentes eos ad mores honestos et opera pietatis, ita quod de articulis fidei et sacramentis Ecclesiae non loquantur. Prohibemus autem ne quis episcopus contra proescriptam formam impediat hujusmodi fratres verbum exhortationis proponere, cum secundum Apostolum non sit Spiritus extinguendus» TIRABOSCHI: *Vetera Humillatorum Monumenta*, II, p. 133-134 (citado por GRUNDMANN, p. 81, n. 24).

115. Esta historia está muy bien trazada en H. FELDER: *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13 Jahrhunderts*, Friburgo-de-B., 1904, p. 33-57. Según estos textos, en definitiva muy claros, Francisco no hacía al principio (1207-1209) verdaderos sermones, sino que sólo exhortaba a los hombres a la penitencia y al amor de Dios. Fray Egidio hacía otro tanto, y este modo de predicación continuó siendo practicado por todos los frailes menores sin distinción. Pero hay algo más. Después de la aprobación de 1209, Francisco recibe de Inocencio III la facultad de autorizar a los frailes (tanto laicos como clérigos) para predicar propiamente dicho: cosa que Francisco estaba habilitado para hacer por todas partes. La regla de 1223 (c. 9) precisa que es necesario para ello examen, aprobación y envío por parte del ministro. Sin embargo, esta predicación *pública* debía tener por objeto la penitencia (la moral) y la caridad: virtudes y vicios, pena y gloria (*Regla* II, c. 9). Es claro que se trata del mismo contenido de la «exhortación», si bien con un derecho recibido directamente del Papa por encima de cualquier autoridad local, de proponerlo públicamente y en las Iglesias.

El P. Felder (p. 56, n. 3) relaciona la distinción entre *articula fidei* y *Ecclesiae sacramenta*, por un lado, y *poenitentia (mores, pietas)*, por otro, con la división tripartita de la teología, corriente en la escuela de Abelardo, a la que parece referirse Roland Bandinelli (Alejandro III): *fides, sacramenta, caritas*. La aproximación es desde luego, tentadora. Puede admitirse una influencia general de categorías bastante comunes en el siglo XII (cfr. MANDONNET, *o. c.*, p. 304, n. 26). Pero, histórica y literariamente hablando, no existe tal filiación. No fue precisamente Ale-

La política de Inocencio III no tuvo éxito con los Valdenses, quienes dominados desde el principio por una actitud de desobediencia, sostuvieron que todo laico, aunque fuera iletrado o mujer, podía predicar sin permiso. En cambio triunfó plenamente con los Humillados, en 1216, Jacques de Vitry encontraba en la diócesis de Milán ciento cincuenta comunidades de Humillados, clérigos y laicos letrados, que tenían autorización para predicar, no solamente en sus reuniones, sino también en las iglesias y en las plazas [117]. El mismo papa aplicó a otros grupos parecidas disposiciones de generosidad e incluso mayores. El grupo de Durand de Huesca, que fue después el de los Pobres católicos, integraba una buena proporción de clérigos. Al reconciliarlos en 1208, les concedió autorización para predicar sin necesidad de pedir permiso cada vez a su obispo, y esto no sólo para instruir a los miembros del grupo, a quienes el *verbum Dei* podía ser propuesto libremente en sus *scholae*, sino también con un propósito apologético de conducir a la Iglesia a los Valdenses separados [118]. En 1212 vemos que la comunidad de convertidos, formada bajo la influencia de los Pobres católicos, tienen cada domingo un servicio de predicación, al parecer independiente de la misa, orientado en el sentido moral de la *exhortatio* [119]. Hacia el mismo tiempo, en 1210, Inocencio III concedía igualmente a la comunidad de Bernard Prim, «clericis et laicis», la autorización de predicar para la conversión de los herejes, supuesto el permiso de las respectivas autoridades. El mismo permiso era necesario para dirigir a los fieles la palabra de exhortación, aunque esta cláusula fue corregida enseguida [120]. Los dos últimos casos mencionados son particularmente interesantes, porque añaden a la exhortación o enseñanza en las *scholae* del grupo,

jandro III quien propuso tal distinción (la cual no data de 1179), sino Inocencio III desde 1200. Cfr. GRUNDMANN, *o. c.*, p. 61, n. 110.

116. SANTO TOMÁS se atiene a la distinción entre enseñanza pública y enseñanza privada siempre que habla del testimonio que pueden practicar todos los laicos y en particular las mujeres: cfr. *Sum. Theologica*, II-II, q. 177, q. 2; III, q. 55, a. 1, ad 3; q. 67, a. 4, ad 1; *Com in I Cor.*, c. 11, lect. 2; c. 14, lect. 7; *In I Tim.* c. 2, lect. 3; *in Tit.* c. 2, lect. 1; *Quodl.* XII, a. 27 (donde consta la palabra *exhortatio*). SANTIAGO DE VITERBO usa idénticas categorías (*De reg. christ.*, p. 2, c. 4; ed. ARQUILLIÈRE, p. 196). Pero se encuentran también las de Inocencio III, por ejemplo en un sermón anónimo del s. XIII citado por Dom. J. LECLERCQ (*Le magistère du prédicateur au XIII siècle*, en *Arch. Hist. doctri. et litt. du m. âge*, 15 [1946], 107, n. 3) o en Godofredo de Fontaines (*Quodl.* X, 18; ed. HOFFMANS, Lovaina, 1924, p. 396).

117. Cfr. GRUNDMANN, p. 90, n. 36.

118. GRUNDMANN, p. 109-110; MANDONNET, p. 304, n. 26.

119. «Singulis diebus dominicis exhortationis verbum convenient audituri.» El obispo de Elna fue invitado «ut, quod de verbo exhortationis singulis diebus dominicis audiendo praedicatur. taliter et a talibus fiat, quod derogari non possit fidei orthodoxae, seu canonicae disciplinae»; GRUNDMANN, p. 112, n. 83.

120. Cfr. GRUNDMANN, p. 123 y 124.

una «actividad apologética». El que estos grupos contaran con una proporción mayor de clérigos no impide que también los laicos estuviesen incluidos en la autorización. La jurisprudencia de la Iglesia queda completada así: la parte propia de los laicos en la exposición de la palabra será, por una parte, la exhortación apostólica y, por otra, la defensa apologética.

Los abusos de ciertos autores de sectas o de los reformadores protestantes [121] hicieron reaccionar a la Iglesia imponiendo reglas más severas que las dictadas por la tradición anterior a estas dolorosas experiencias. El derecho canónico actual prohibe a los laicos, incluso comprometidos en el estado religioso, predicar en las iglesias (can. 1324, § 2). Es la norma impuesta hoy día a todos los católicos, incluso, según parece, a los orientales.

¿Está dicho todo con esta prohibición? ¿No queda nada de las actividades de exhortación y apologética que la Iglesia permitía expresamente en otro tiempo a los laicos? Dejamos una vez más a los hechos y a los textos el cuidado de responder. Creemos poder encerrar la contestación en el cuadro de la distinción general hecha entre enseñanza (apostólica) privada *(a)* y enseñanza (apostólica) pública, implicando una misión *(b)*.

a) No es que la actividad privada del cristiano carezca por completo de misión; pero la que tiene, o es demasiado general, en razón de los dones recibidos y de su cualidad de miembro de un cuerpo que en su conjunto es profético y apostólico; o es una misión particular y propia, siempre interior, en razón del instinto del Espíritu Santo, como se decía en la Edad Media [122]. Tal misión puede desembocar en la publicidad, pero no tiene ni carácter ni valor público, no constituye una función oficial.

Por el bautismo, todo fiel forma parte del pueblo de Dios escogido y consagrado para dar testimonio de Dios ante el mundo (*I Pe.* 2, 9). La confirmación ha desarrollado de modo especial la consagración del bautismo, afirmando al cristiano y dándole actividad en la vida propiamente social de la Iglesia y del mundo. Por esto se le suele conceder

121. Cfr. la 37 pregunta a hacer a los sospechosos de wyclefismo o de hussitismo: «Utrum credat quod liceat laicis utriusque sexus, viris scilicet et mulieribus, libere praedicare verbum Dei» (DENZINGER, n. 687: texto de 1418).

Para Lutero, como se sabe, los laicos son (en principio) ministros de la palabra de Dios tanto como los pastores; a las referencias dadas *supra*, añadir: *De instituendis ministris Ecclesiae*, 1523 (Weimar, XII, 169 s.); ya en el comentario a los Romanos decía que la palabra podía provenir «ex ore praelati Ecclesiae vel boni et sancti viri» (ed. FICKER, II, 98, 242).

122. Cfr. las referencias dadas en *Vraie et fausse réforme*, p. 534-535, 625, y obsérvese un texto como el de EUSTAQUIO DE ARRAS (*Quodl. II*, q. 5, hacia 1263-1266; citado por J. LECLERCQ: *Le magistère du prédicateur...*, p. 120): «Sanctae mulieres... meruerunt aureolam (praedicationis) quia etsi missae non erant ab homine sicut a praelate potestatem habente, tamen instinctu Spiritus Sancti et missae a Spiritu Sancto praedicaverunt...»

la función profética de testimonio [123]. Todo laico, por tanto, puede y debe, en virtud de la consagración del bautismo y de la confirmación y por los dones de fe y de gracia que posee, dar a título personal el testimonio para el cual ha sido marcado. «Para cumplir su misión apostólica a título individual, los laicos no necesitan ninguna delegación de poderes: basta con que sean fieles a las exigencias de su título de bautizados y confirmados» [124].

Cada cual debe ejercer esta responsabilidad apostólica común, según las circunstancias particulares de su vocación, que suelen ser providenciales. Todos nosotros tenemos ante el Reino de Dios una responsabilidad particular y propia, según las circunstancias especiales de tiempo y lugar de nuestro nacimiento, de nuestra patria, de nuestros antecedentes, condición social, recursos humanos y sobrenaturales y, en fin, mil circunstancias de nuestro peregrinar. Estamos *en situación*, como dicen los existencialistas. Todos hemos sido «creados en Cristo Jesús, para hacer buenas obras, que Dios de antemano preparó, para que en ellas anduviésemos» (*Ef.* 2, 10). Cada uno de nosotros ha sido colocado en un punto y en un momento en el mundo, en una «situación» singular, por la que queda especificada nuestra responsabilidad cristiana y apostólica. Mas, ¿cómo ejercerla, por lo menos en el campo de la enseñanza, que es lo que ahora nos ocupa?

Por medio del testimonio en todas sus diferentes formas y por cierta enseñanza que puede proponerse sin autoridad a los de fuera.

Intentaremos en otra parte [125] un estudio sobre la naturaleza y el papel apostólico del testimonio. Su misma naturaleza hace de él una actividad laica (o de sacerdote en cuanto simple hombre religioso o fiel) y al mismo tiempo una actividad apostólica orientada hacia el mundo alejado todavía de la Iglesia. La predicación propiamente dicha se dirige a los fieles; supone la obediencia a la fe. Es de ordinario un acto litúrgico, complementario de la celebración eucarística. El testimonio se dirige a los hombres de fuera, antes de su entrada en la comunidad eclesial y a su participación en los misterios que ésta celebra. Es la comunicación personal de la convicción que se posee, de un choque recibido, de una experiencia vivida. Por su estado teoló-

123. Así, entre los antiguos, Rábano Mauro, el Decreto de Graciano, Santo Tomás; cfr. DABIN: *Sacerd. royal*, p. 50. En cuanto a la Acción Católica, cfr. *infra*, cap. 8.

124. Nota de la Asamblea de Cardenales y Arzobispos sobre la Acción Católica, marzo 1946: *Docum. cathol.*, 21 julio 1946, col. 742. Cfr. *infra*, cap. 8.

125. Cfr. el estudio sobre este punto en el vol. de *Études conjointes*.

Según el vocabulario de un interesante artículo de MOELLER (*Théologie de la Parole et Oecuménisme*, en *Irénikón*, 24 [1951], p. 313-343) vendría a llamarse *predicación* lo que aquí decimos testimonio, y *catequesis* lo que aquí llamamos predicación. Sufrimos en esta materia la ausencia de un vocabulario adecuado y aceptado por todos. Pero no pretendemos tratar aquí de un tema tan complejo.

gico, si puede hablarse así, corresponde de la manera más estricta a la situación y al papel que, según todo lo dicho hasta aquí, pertenece a los laicos; y también a la posición y misión que, según hemos visto, son las de la Iglesia frente al mundo (cfr. pág. 139). Volvemos, pues, a encontrar un hecho visto ya anteriormente (cfr. pág. 208); la palabra de los laicos se ejerce principalmente en el campo misional de la Iglesia, allí donde debe ser implantada, o allí donde la Iglesia todavía no está instituida, sino que existe sólo en la fe viva de los fieles y gracias a la comunicación que éstos hacen de ella.

Esta enseñanza apostólica del testimonio no se expresa sólo por palabras: su forma más eficaz es, sin duda, la de una vida de fe vivida con sencillez, sin pretensión alguna de convencer. La observación es de siempre, desde San Pablo [126]. Lo confirma la experiencia cotidiana; es algo que cualquiera de nosotros puede haber comprobado. ¿Quién podría enumerar a este respecto los maestros de quienes ha tenido que aprender el cristianismo, sea en este o en aquel aspecto? Manifestamos a Dios y la vida de Cristo unos a otros; esto integra el plan divino y la edificación de la Iglesia, de que tratará el próximo capítulo. Observamos simplemente el inmenso valor de la enseñanza apostólica que tiene el testimonio silencioso de la vida, sea personal, sea colectivo. ¡Qué invitación a la penitencia, es decir, a cambiar de vida, a convertirse a la fe!; ¡qué instrucción! Se ha insistido de modo especial, en estos últimos años, acerca de la eficacia del testimonio dado por toda la comunidad como tal; insistiremos particularmente sobre el valor apostólico y profético de la celebración litúrgica de los misterios, al ritmo del ciclo anual de las fiestas. Toda teología acerca del culto, los sacramentos o la liturgia, como hace ver la encíclica *Mediator Dei,* subraya el aspecto fundamental de expresión y atestiguación de la fe. Celebrando la eucaristía, todos los fieles *anuncian* la muerte del Señor [127]; celebrando las fiestas cristianas, atestiguan los misterios, dan testimonio a quienes quieren prestar oídos.

Los fieles pueden, además, ejercer actos más explícitos, no ya de testimonio, sino de enseñanza propiamente dicha, aunque siempre apostólica, es decir, orientada a los de fuera. Esta manifestación pública de fe por parte de los laicos debidamente calificados, presenta dos formas

126. Cfr *I Tes.* 1, 6-8: por su propia conducta, los fieles han servido de enseñanza a los demás. Cfr. San Gregorio mostrando que, a lo largo de la historia del mundo, Dios envía predicadores igual que el dueño busca obreros para su viña a todas las horas del día: «quamvis in quolibet modulo vel mensura quisquis cum fide recta bonae praedicator actionis exstitit hujus vinae operarius fuit» *Hom. 19 in Evang.*, n. 1 (P. L. 76, 1154).

127. Cfr. *I Cor.* 11, 26. Este aspecto ha sido subrayado y relacionado expresamente con el profetismo de los fieles por algunos teólogos como Salmerón (cfr. DABIN, 371), Juan Lorain (DABIN, 399).

principales, ejercidas ambas ampliamente en nuestros días en provecho de los diversos renacimientos católicos: la creación de expresiones simbólicas, artísticas y culturales, que cumplen cierta mediación entre la fe y los pueblos, y la defensa o apología del catolicismo.

Las épocas de esplendor para la fe fueron aquellas en que la Iglesia pudo mostrarla con auténticas creaciones de poesía, cultura y arte. En cambio, en los siglos ricos de vida interior, pero faltos de talento e iniciativa, como fue el siglo XVIII, decae este esplendor. La mediación del arte entre la razón y la fe compete principalmente a los laicos. Vimos en ello (cfr. pág. 225) una forma de consagración; y, al menos en cuanto el arte está directamente al servicio de lo sagrado, un ejercicio del sacerdocio espiritual. Subrayamos aquí un acto de enseñanza verdaderamente religiosa y, en ocasiones, apostólica.

Con mayor razón, la convicción de los laicos dotados de cultura y de talento podrá crear otra forma de mediación entre la razón y la fe, más austera que la precedente, pero casi tan necesaria, como es el esfuerzo apologético. Muchos laicos hicieron expresa y directamente obra de defensa y apología: Pascal no permanece aislado en el siglo XVII y, después de la Revolución francesa, pueden citarse nombres como Chateaubriand, de Maistre, Goerres, Donoso Cortés, Augusto Nicolás, Brunetière, incluso Chesterton y tantos otros, sin hablar de los contemporáneos: se trata sólo de algunos ejemplos... Es verdad que no todo es indiscutible en la obra de esos hombres; marcaremos, en el párrafo siguiente, los límites del pensamiento religioso laico. Pero, ¿quién podrá negar que aportaron verdaderos elementos de enseñanza apostólica en el campo de la apología? El testimonio y el pensamiento laicos desarrollan valores como no lo podrían hacer los ministros de la Iglesia. Al no ser profesionales, se les escucha mejor y llegan más hondo. Y, sobre todo, sus obras responden más directamente a las necesidades de los contemporáneos, por emanar de hombres que viven en el siglo y por estar más libres para conseguir creaciones y síntesis originales; también a veces responden mejor a la exigencia que tiene todo pensamiento vivo de ser creador de valores; establecen con mayor eficacia el contacto espiritual, tan útil para el apostolado, entre el mundo y la Iglesia.

Un texto de León XIII resumirá de modo elocuente cuanto acabamos de decir sobre la enseñanza apostólica por parte de los laicos:

En tan grande y universal extravío de opiniones, deber es de la Iglesia tomar el patrocinio de la verdad y extirpar de los ánimos el error; deber que está obligada a cumplir siempre y santamente, porque a su tutela ha sido confiado el honor de Dios y la salvación de las almas. Pero cuando la necesidad apremia, no sólo los prelados deben guardar incólume la fe, sino que, como dice Santo Tomás, «cada uno está obligado a propagar su

fe delante de los otros, ya para instruir y animar a los demás fieles, ya para reprimir la audacia de los infieles.

Lo primero que ese deber nos impone es profesar abierta y constantemente y con valor la doctrina católica y propagarla cada uno según sus fuerzas. Porque, como repetidas veces se ha dicho, y con muchísima verdad, nada daña tanto a la sabiduría cristiana como no ser conocida, pues siendo bien entendida, basta ella sola para rechazar todos los errores, y si se propone a un entendimiento sincero y libre de falsos prejuicios, la razón dicta el deber de adherirse a ella. Ahora bien : la virtud de la fe es un gran don de la gracia y bondad divina ; pero todas las cosas a que se ha de dar fe no se conocen de otro modo que oyéndolas. «¿Cómo creerán en Él, si de Él nada han oído hablar? ¿Y cómo oirán hablar de Él si no se les predica?... Así que la fe proviene del oir, y el oir depende de la predicación de la palabra de Cristo.» Siendo, pues, la fe necesaria para la salvación, síguese que es enteramente indispensable que se predique la palabra de Cristo. El cargo de predicar, esto es, de enseñar, por derecho divino compete a los maestros, a los que el «Espíritu Santo ha instituido Obispos para gobernar la Iglesia de Dios», y principalmente al Pontífice Romano, Vicario de Jesucristo, puesto al frente de la Iglesia universal con potestad suma, como maestro de lo que se ha de creer y obrar. Sin embargo, nadie crea que se prohibe a los particulares poner en uso algo de su parte, sobre todo a los que Dios concedió buen ingenio y deseo de hacer el bien.

Los cuales, cuando el caso lo exija, pueden fácilmente, no ya arrogarse el cargo de doctor, pero sí comunicar a los demás lo que ellos han recibido, siendo así como el eco de la voz de los maestros. Más aún, a los Padres del Concilio Vaticano les pareció tan oportuna y fructuosa la colaboración de los particulares, que hasta juzgaron deber reclamarla : «A todos los fieles, en especial a los que mandan o tienen cargo de enseñar, suplicamos encarecidamente por las entrañas de Jesucristo, y aun les mandamos con la autoridad del mismo Dios y Salvador nuestro, que trabajen con empeño y cuidado en alejar y desterrar de la Santa Iglesia estos errores y manifestar la luz purísima de la fe.» Por lo demás, acuérdese cada uno de que puede y debe sembrar la fe católica con la autoridad del ejemplo, y predicarla profesándola con tesón. Por consiguiente, entre los deberes que nos juntan con Dios y con la Iglesia se ha de contar entre los principales el de que cada cual trabaje en la propagación de la verdad cristiana y repulsión de los errores.

Pero los fieles no llenarán este deber como conviene, colmadamente y con provecho, si bajan a la palestra separados unos de otros. Ya anunció Jesucristo que el odio y la envidia de los hombres, de que Él, antes que nadie, fue blanco, se extendería del mismo modo a la obra por Él fundada, de tal forma, que a muchos se les impediría conseguir la salvación, que Él por singular beneficio nos ha procurado. Por lo cual quiso no solamente formar discípulos, sino además juntarlos en sociedad y unirlos convenientemente en un cuerpo, «que es la Iglesia», cuya cabeza es Él mismo. Así que la vida de Jesucristo penetra y recorre la trabazón de este cuerpo, nutre y sostiene cada uno de sus miembros, los une entre sí y los encamina al mismo fin, aunque no hayan de cumplir las mismas funciones. Por estas causas no sólo es la Iglesia sociedad perfecta y mucho más excelente que cualquiera otra sociedad, sino que además le ha impuesto su Fundador la obligación de trabajar por la salvación del linaje humano *«como un ejército dispuesto a la batalla»* (*Encícl. Sapientiae christianae,* del 10 de enero 1890).

b) El final de este texto que acabamos de leer parece sugerir que la Iglesia asume y organiza por su cuenta el testimonio apostólico

que el seglar debe ejercer a título personal y privado. Cabe al menos la posibilidad de que, en lugar de ser realizado sólo en razón del fervor personal, tal testimonio entre en el marco y en virtud de alguna misión recibida de la Iglesia; entendemos del cuerpo episcopal que es la autoridad o el poder público de la Iglesia. Es lo que sucede en la Acción Católica. De ella deberíamos tratar ahora si no fuera porque su estudio entraña desorrollos incompatibles con el equilibrio del presente capítulo, y si el tema no hubiera puesto en tela de juicio, a pesar de todo, elementos que proceden de otras consideraciones distintas al profetismo. Por estas razones reservamos para un capítulo especial (cap. 8) el tema de la Acción Católica. Trataremos de ello aquí para poderlo situar mejor; y lo consideraremos como el apostolado de los laicos, como su testimonio en cuanto que, por encima de una iniciativa privada, organizada o colectiva, reciben una misión que consiste en el Mandato dado al movimiento, en la consagración de la autoridad pública de los obispos.

En Berlín, durante la guerra 1939-1945, ochocientos laicos, muchachos jóvenes y sobre todo muchachas, de los que la mayoría habían cursado estudios de teología, recibieron la *misión canónica* en vistas a una actividad apostólica y apologética de la palabra en sus diversas formas. En el movimiento italiano «Pro Civitate», cuyo centro está en Asís, o en la Compañía de San Pablo, los laicos pronuncian auténticos discursos religiosos, no en las iglesias pero sí en otras salas.

Un hecho parecido sucedió recientemente en Essen, donde en el decurso de una gran semana de conferencias y predicación sobre la fe y los mandamientos, 272 conferencias fueron dadas por los laicos en las salas, al mismo tiempo que los sacerdotes predicaron 200 sermones en las iglesias [128]. Juntamente con la Acción Católica clásica, vemos en esto formas de la participación de los laicos en la función profética de la Iglesia, según su línea apostólica, a título de una misión y, por lo tanto, de cierto oficio público.

3. *Enseñanza científica o doctoral.* — Cualquier fiel, sea sacerdote o laico, que crea poder decir algo interesante, puede proponer una enseñanza de tipo doctoral o científico. Sólo puede ser juzgado desde el punto de vista de criterios comunes: el del dogma y la autoridad de magisterio en lo que afecta a la ortodoxia y el del trabajo científico o el juicio de los sabios, en lo que atañe al valor humano y técnico. Como fiel, será juzgado por los guardianes autorizados de la tradición y la comunidad de los fieles; como doctor, desde el punto de vista de su competencia, por el conjunto de los sabios. En este campo, el laico es

128. Cfr. L. ARTZ: *Laïcs prédicateurs,* en *Nouv. Rev. théol.,* septiembre-octubre 1951, p. 852-853.

exactamente igual que el clérigo: porque éste, no por llevar sotana tiene carisma de ciencia teológica, aunque tampoco puede decirse que la celebración de los misterios divinos no le ayude nada, en orden espiritual, para el trabajo teológico (cfr. *infra*). Hay que evitar la tendencia inconsciente, pero común, de asimilar el trabajo científico del teólogo o del exegeta a la palabra dogmática del que tiene los carismas propios de una función que le permite hablar con autoridad, y no sólo con competencia. Ya hemos indicado antes la diferencia de estos dos planos [129].

Un doctor cuya competencia y ortodoxia esté probada puede recibir de la Iglesia el mandato de enseñanza: esta «misión canónica» de que habla la constitución *Deus scientiarum* por la que en 1931 se reorganizó la docencia en las Universidades y Facultades [130]. El magisterio de tales doctores, que con frecuencia han sido y pueden ser laicos [131], permanece en el plano estrictamente científico y vale lo que valen la documentación y las razones que propone. Sin embargo, reviste cierto carácter público y goza de alguna autoridad por el hecho de la aprobación global que le ha sido dada (bajo reserva...), cuya garantía consiste de suyo en un control más rígido de sus afirmaciones por parte de la autoridad que lo acredita.

Aprovechemos la ocasión para hacer algunas observaciones a propósito de la actividad teológica de los laicos. Los primeros teólogos fueron laicos: Justino, Tertuliano, Panteno, Clemente, Orígenes (que luego fue ordenado sacerdote). Detrás de ellos podría citarse a Victorino, Pánfilo, Lactancio, Firmicus Maternus, Próspero de Aquitania (de quien algún escrito ha sido reconocido como expresando el pensamiento de la Santa Sede: cfr. *supra*, n. 103). En Oriente, Sócrates, historiador y jurista, Sozomeno, Evagro, eran laicos. Muchos Padres comenzaron su trabajo teológico siendo todavía laicos: así San Cipriano, San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Jerónimo, San Paulino de Nola, San Agustín *(De Genesi)*, Diodoro de Tarsia. En la Edad Madia encontramos todavía algunos casos de teólogos laicos, por ejemplo Hugo Eterio, un latino que moraba en Constantinopla durante la segunda mitad del siglo XII, sin contar los casos más numerosos de príncipes teólogos o

129. Cfr. *supra*, p. 356. *Hemos tratado en otra parte* (*Vraie et fausse réforme dans l'Église*, p. 502-536) el problema del papel de los doctores en la Iglesia en referencia a la determinación de la fe, al trabajo y a la competencia del magisterio jerárquico. Ver también, acerca de la enseñanza doctoral de las universidades, algunas palabras en SCHEEBEN: *Dogm.* § 12, n. 162.

130. Cfr. art. 21, 5.º y art. 22; Reglamento anexo, tít II, a. 5, § 5.

131. Juan André, profesor de derecho canónico en Bolonia, de 1302 a 1348, y que tuvo gran autoridad, era laico. W. G. Ward fue durante siete años profesor de filosofía y luego de teología en St. Edmund's College, seminario de la diócesis de Westminster y Southwark (cfr. THUREAU-DANGIN: *La renaissance cath. en Angl. au XIX s.*, ed. 1903, t. II, p. 281).

redactores de homilías... [132] La verdad es que «es una idea muy moderna..., extraña a la época patrística, la distinción entre una cultura religiosa reservada a los clérigos y una cultura profana propia de los laicos» [133]. No existía más que una cultura, que partiendo de técnicas elaboradas por los paganos, finalizaba al servicio de Dios. Una vez formados, los laicos se interesaban de verdad por los problemas religiosos: muchos de los corresponsales que planteaban a Agustín o a Jerónimo cuestiones de teología eran ciertamente laicos [134].

En realidad, fueron circunstancias accidentales lo que hizo que la alta cultura quedara reservada a los clérigos: el hundimiento del Imperio romano por los Bárbaros y el hecho de que fueran hombres de Iglesia, obispos y monjes, quienes salvaran una tradición de orden y cultura. En Oriente, donde no se pasó por esta prueba, la cultura teológica, y en general toda la cultura, estuvo menos monopolizada por los clérigos: el Estado disponía de un cuerpo de funcionarios laicos, de una institución administrativa calificada compuesta de laicos. Los laicos, a quienes quizá se concedió más papel en la celebración litúrgica [135] y que, en todo caso, estuvieron más formados que en Occidente, donde con frecuencia no sabían leer ni firmar, pudieron preocuparse más por los problemas de la Iglesia. Fleury achaca a ese estado de cosas el hecho de que resultara imposible a los clérigos orientales modificar ciertas disposiciones de la disciplina tradicional, como se había hecho en Occidente, debido a que tuvieron que enfrentarse con un grupo de laicos muy bien informados; y también al hecho, ligado al precedente, de que Oriente no conociera la crítica laica de una potencia eclesiástica demasiado dominadora, como se desarrolló en Occidente, según Fleury, a partir del siglo XII (Arnaldo de Brescia)... [136]. La tradición de teólogos laicos continúa viva en el Oriente ortodoxo: en la Facultad de Teología de Atenas y en el Instituto de Teología ortodoxa de París,

132. Sobre Hugo Eterio, cfr. *Archivum histor. Frat. Praed.* 21 (1951), p. 362. Príncipes teólogos y autores de homilías: León VI el Sabio, en Bizancio, a fines del siglo IX (cfr. P. G. 107; cfr. *Echos d'Orient*, 1900, p. 245 s. y *Études byzant.*, 1946, p. 43 s.); Roberto II, rey de Nápoles († 1343) dejó cerca de 300 sermones (cfr. HASHAGEN: *o. c.*, p. 417).

133. H. I. MARROU: *Saint Agustin et la fin de la culture antique*, París, 1938, pág. 383.

134. MARROU: *o. c.*, 384-385; B. ALTANER: *In der Studierstube des hl. Augustinus*, en *Amt. u. Sendung...* hrsg. VON E. KLEINEIDAM, O. KUSS, E. PUSIK, Friburgo-de-Br., 1950, p. 378-431: cfr. p. 397 s.

135. Es lo que dice G. EVERY: *The Byzantine Patriarchate*, Londres, 1947, p. 27 s., 196-197: pero la manera de presentar las cosas nos parece un poco «rebuscada».

136. *Hist. eclesiásttica*, 4.º discurso (t. XVI, p. X) y 7.º discurso (t. XIX, p. XIX): son consideraciones dignas de destacarse, que merecerían ser completadas con los recursos de la erudición moderna.

los laicos ocupan cátedras importantes. Pero todavía no está clara su situación exacta en la función docente de la Iglesia [137].

El movimiento humanista, al extender entre los laicos el mundo de la cultura y el estudio de las ciencias religiosas, favoreció la reintegración de los laicos en el círculo del pensamiento religioso e incluso a importantes cargos en el gobierno de la Iglesia. Eneas Silvio Piccolomini escribió, siendo laico, varios trabajos sobre el concilio de Basilea. Contarini, aún laico, redactó *De Officio episcopi, Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheri, De potestate Pontificis,* y era todavía laico cuando el Papa Pablo III le nombró cardenal en 1535. También era laico Reginaldo Polo cuando fue elevado al cardenalato en diciembre de 1536; igualmente era laico Cervini, el futuro Marcelo II, cuando se le concedió el capelo cardenalicio el 10 de diciembre de 1539...[138]. Y véase el concilio de Trento. Staphylus, defensor del catolicismo en contra de la Reforma, había sido nombrado doctor en teología y en derecho canónico, siendo todavía laico, y muchos, entre ellos el papa, querían que participara en el concilio en calidad de teólogo [139]. Si él rehusó fue porque, partidario de la reconciliación, no quería ir si no acudían los protestantes y no tomaban parte otros laicos. Recuérdese también a Angelo Massarelli, simple laico, en calidad de secretario del concilio, después que Marco Antonio Flaminio, otro laico, hubo rehusado el puesto; a Ludovico Nogorola, como redactor de las comisiones teológicas, no como miembro deliberante, y también como predicador eventual, el 26 de diciembre de 1545 [140]. ¿No vimos también a Roberto II, rey de Nápoles († 1343), dejándonos casi trescientos sermones, y a otros reyes teólogos? [141]. ¿No había escrito Enrique VIII un tratado que le había valido el título de «defensor de la fe»?

La línea de laicos teólogos continuó durante los siglos XVII y XVIII, en particular durante el jansenismo y el galicanismo que estuvieron a punto de comprometerla; luego, en el siglo XIX, el antigalicanismo de de Maistre o de Veuillot, le devolvió su esplendor. Muchos famosos apologistas fueron entonces laicos. La restauración de la filosofía cristiana por León XIII, la renovación del catolicismo y de las ciencias religiosas, han multiplicado a nuestro alrededor a laicos que sin pretender ser teólogos tratan con competencia problemas religiosos y, por

137. C. DUMONT: *En marge du premier Congrès de Théologie ortodoxe,* en *Russie et Chrétienté,* 1937, n. 1, p. 59.

138. Cfr. A. DUVAL: *Activité des quelques laïcs dans le gouvernement de l'Église au moment du Concile de Trente,* en *Vie spirit.,* Suppl. n. 11 (15 nov. 1949), 356-360.

139. Cfr. G. CONSTANT: *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces,* París, 1923, p. 120-125; en cuanto a la negación, p. 129.

140. Cfr. DUVAL: p. 359; H. JEDIN: *Un laico al Concilio di Trento: il conte Ludovico Nogorola,* en *Il Concilio di Trento,* I, 1942, p. 25-33

141. Cfr. HASHAGEN: *Stat und Kirche...,* p. 417-418.

tanto, de teología. Muchos oradores de los Congresos del Centro Católico de Intelectuales Franceses y los debates que dicho centro organiza, son laicos... Su aportación a las ciencias religiosas es una de las grandes bendiciones de nuestro siglo.

Es preciso, sin embargo, en esta materia, matizar y determinar límites. Por representar los laicos la voz del mundo, de sus inquietudes y luchas, podrán aportar muchas riquezas a la Iglesia en orden a consagrarlas a Dios. Pero nunca tratarán de teología igual que los sacerdotes, ni tendrán jamás idéntica relación que ellos con la tradición de la Iglesia. El sacerdote, consciente de las conveniencias y de los fines pastorales de sus reacciones y de sus palabras, se preocupará con más delicadeza de todos los elementos, intentando un equilibrio entre ellos; y por poseer los carismas del sacerdocio y celebrar los misterios, tiene un contacto mucho más vivo con las realidades mismas de la tradición. En realidad, la teología propiamente dicha es, por excelencia, materia de clérigos y mejor de sacerdotes. Es de desear que los laicos tengan en una Iglesia una actividad mayor en materia de pensamiento religioso, pero, más que en el plano de la ciencia teológica propiamente dicha, quisiéramos que fuera en el inmenso dominio intermedio entre la tradición dogmática de la Iglesia y los problemas actuales del mundo: campo en el que tanto la causa de la fe como el bien de la inteligencia cristiana reclaman que se intente de verdad mediaciones. Por mediaciones entendemos, no solamente compromisos, sino tentativas de traducción del dato cristiano, aplicaciones a los problemas del siglo, presentación de catolicismo como ambiente o atmósfera, búsqueda de nuevas creaciones culturales basadas en la fe y en la experiencia cristiana: esto sin olvidar las investigaciones en el terreno de cualquier ciencia auxiliar de la teología (filosofía, historia, etc...), para lo que siempre serán pocos los buenos trabajadores. En este inmenso dominio, situado, como el mismo laicado, en la sutura de la Iglesia y el mundo, los pensadores, artistas, investigadores y sabios laicos, deben ser y sentirse más libres que los clérigos entregados a la teología propiamente dicha; pueden desarrollar opciones parciales, pero francas, a las que el sacerdote puede dedicarse menos, obligado como está a ser el hombre de todos; pueden sentirse creadores, sin tener miedo a abrir nuevos caminos, mientras que los clérigos, hombres de tradición, sienten a veces la tentación de trasplantar a otras disciplinas métodos de autoridad propios de la dogmática.

La importancia de los laicos en el pensamiento católico es, pues, considerable. Comprometidos en el mundo, sus tareas creacionistas y su movimiento pueden aportar a la Iglesia rico material de problemas y de ideas. Pero no debe intentarse hacer de ellos doctores en sagrada teología, en sustitución de los clérigos. Es verdad que por «su integración en la totalidad pensante y actuante de la Iglesia (los fieles) pueden y deben contribuir a elaborar una síntesis cada vez más extensa

y más profunda»[142]; incluso en este punto aventajan a los clérigos, por lo menos al no estar tan animados por el espíritu corporativo y escapar mejor a la *rabies theologica*[143]. Pero también tienen sus límites y sus peligros. Su teología se resiente con demasiada frecuencia de prejuicios culturales, políticos y temporales; corre el riesgo de ponerse al servicio de tesis cuya inspiración no procede de la teología y que más bien comprometen su equilibrio. ¿No vemos algo de esto en de Maistre, Veuillot, Soloviev?[144]. Esta diferencia entre el pensador laico y el hombre de Iglesia, ¿no se descubre incluso fuera del catolicismo, por ejemplo entre un Kierkegaard y un Grundvig?

Sin duda por estas razones, y para asimilar mejor las iniciativas periféricas a su regla y, sobre todo, a fin de sacar el mayor rendimiento posible de sus dones, la Iglesia ha incorporado con frecuencia a los grandes maestros en su organismo, invitándoles a la vida monástica o confiriéndoles, a veces contra sus deseos, el sacerdocio: por ejemplo, el caso de San Atanasio, San Juan Crisóstomo, San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Gregorio Niceno, San Jerónimo, San Agustín, San Gregorio Magno...[145]

* * *

Al final de este capítulo, y casi a manera de apéndice, quisiáramos decir algo sobre un problema que afecta a todo lo que llevamos dicho, tanto de la cooperación de los fieles en la vida de la Iglesia por la verdad, como de las diferentes modalidades que puede presentar la actividad docente de los laicos: la cuestión de la lectura de la Biblia. Es un problema que ciertas circunstancias han agriado, sobre el que todavía hay conceptos inexactos, aunque no ofrece dificultad a quienes la consideran objetivamente y con inteligencia.

Si se pregunta, así, en general: ¿se prohíbe o se desaconseja la lectura de la Sagrada Escritura a los laicos?, hay que responder resueltamente ¡no! La tradición eclesiástica alienta a los fieles que puedan a que lean asiduamente la Sagrada Escritura. Muchos textos del tiempo de las persecuciones nos muestran a los cristianos llevando consigo

142. H. DUMÉRY: *Les trois tentations de l'apostolat moderne*, p. 84.

143. Por esto, de cara a la Reforma, aconsejaba Erasmo al Papa el reunir una conferencia a la que asistieran laicos (A. RENAUDET: *Études érasmiennes*, París, 1939, p. 208). La experiencia ecuménica confirma esta manera de enfocar las cosas.

144. Cfr. en idéntico sentido las observaciones de E. K. WINTER: *Die Sozialmetaphysik der Scholastik*, Leipzig-Viena, 1929, p. 156-157; ID.: *Kirche und Staat. Kristische Bemerkungen zu Jacques Maritains Lehre von der Potestas indirecta*, en *Zeitsch. f. öffentl. Recht*, 9 (1930), 44-65; cfr. p. 59.

145. Observación de Dom. D. SEIDLE (*Die Kirchenväter*, Ratisbona, 1939, p. 60) citado por H. URS VON BALTHASAR (*Der Laie und der Ordenstand*, Einsiedeln, 1948, p. 37).

los libros sagrados [146]; el fresco de la tumba de Santa Petronila en Roma, siglo IV, representa a la santa introduciendo en el cielo a una cristiana de nombre Veneranda, pero ésta «tiene cerca de sí una caja redonda con unos libros enrollados: son los libros sagrados que le abrieron el cielo» [147]. Durante los primeros siglos, los fieles que no habían podido oir la predicación en la Iglesia, leían la Sagrada Escritura en sus casas [148]. Se sabe que San Jerónimo exhortaba a las piadosas mujeres, cuya piedad dirigía, a estudiar con todas las fuerzas el Libro [149]. Se trataba evidentemente de una selección de almas cultivadas, a la cual pertenecerá también Teodoro, médico del emperador, a quien San Gregorio Magno escribe: «Tengo un agravio que hacer a mi honorable hijo Teodoro, pues ha recibido de la Santísima Trinidad el don de inteligencia, el don de una alta situación, un don de misericordia y caridad, pero dedicado sin tregua a los negocios seculares y ocupado en demasiadas ceremonias, olvida el leer cada día las palabras de su Redentor. Porque, ¿qué es, en efecto, la Sagrada Escritura, sino una especie de carta de Dios todopoderoso a su criatura?... Aplícate, pues, a meditar diariamente las palabras de tu Creador» [150]. Se comprenderá sin dificultad que la lectura de los libros santos no podía ser practicada por laicos iletrados. Fue una práctica muy general en los monasterios y en las escuelas desde la antigüedad cristiana y a través de toda la Edad Media [151]. La cultura era entonces esencialmente bíblica. Quienes han estudiado de cerca el problema, afirman de modo expreso que no existía prohibición alguna de leer la Biblia durante la Edad Media [152]. Si se llegó a una posición negativa o restrictiva a este respecto, la posición favorable no careció nunca ni de argumentos ni de defensores [153].

146. Cfr., por ejemplo, *Passio sanctorum Scillitanorum* (Cartago, 17 julio 180).

147. E. MALE: *Rome et ses vieilles églises*, París, 1942, p. 35.

148. Cfr. *Die Allgemeine Kirchenordnung*, hrsg. von Th. SCHERMAN, Paderborn, 1914, p. 93 s.

149. Cfr. D. GORGE: *La lectio divina des origines du cénobitisme a S. Benoit et Cassiodore. I. S. Jérome et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain*, Wépion 125.

Cfr. textos de otros Padres en *Theol. dogm.* de los Wirceburgenses, ed. París 1852, t. II, p. 56-57.

150. Carta de junio 595 (Reg. V, 46): *Monum. Germ. Hist. Epist.* I, p. 345-346.

151. Las referencias serían interminables aún limitándolas a los textos de normas oficiales. Cfr., por ejemplo, el art. *Bibellesen*, en el *Lexicon f. Theol. u. Kirche*, t. II, col. 291-292 (A. STONNER).

152. Así, Fr. KROPATSCHECK: *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche... I. Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters*. Leipzig, 1904, p. 106, 134-135.

153. El expediente que sobre este punto formuló un teólogo contemporáneo de Gerardo Groote es bastante fundamentado: cfr. C. J. JELLOUSCHEK: *Ein mittelalterliches Gutachten über das Lesen der Bibel und sonstiger religiöser Bücher in der Volkssprache*, en *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (*Festg. Grabmann*, t. 2), Munster, 1935, p. 1181-1199.

No vamos a tratar aquí sobre las traducciones de la Escritura en lengua vulgar. Observemos simplemente, ya que es una cuestión relacionada íntimamente con la anterior, algunos resultados obtenidos por los numerosos trabajos que han estudiado seriamente el problema [154]. La Biblia fue traducida en lengua vulgar, siendo accesible a los laicos ignorantes del latín, mucho antes de los Reformadores del siglo XVI. A medida que se estudia este punto aumentan los testimonios, y el número de traducciones, manuscritos, ediciones, etc., se multiplica en las estadísticas [155]. Sin embargo, da la impresión de que la preocupación de traducir el texto sagrado, como tal y enteramente, no tuvo en la Edad Media el carácter urgente e imperioso que alcanzó en las proximidades del siglo XVI o en la actividad de ciertos hombres; además es justo decir que muchos laicos leían el latín, que era entonces la lengua de la cultura. Hay que distinguir también según los países. Parece que la Biblia, o parte de la misma, fue traducida más pronto y más a menudo en Alemania que en los países latinos. En Alemania encontra-

154. Visiones de conjunto: los artículos de diccionarios; el más comentado, aunque antiguo, sigue siendo el del *Realenzyklopädie* de HAUCK, *t. III*, p. 1 s.; t. XXIII, p. 215 s.; el del *Lexicon f. Théol. u. Kirche*, para las traducciones alemanas; el del *Dict. Théol. cath.* (t. XV, B, col. 2.782), de E. AMANN, es de redacción más reciente, pero muy elemental; el *Dict. Apolog* no tiene artículo especial sobre la cuestión, tampoco la antología *Apologetique* (Bloud y Gay). Recordemos algunas monografías importantes, a veces posteriores a las citadas anteriormente:

S. BERGER: *La Bible française au moyen âge*, París, 1884; ID.: *Les Bibles castillanes* (con apéndice sobre las Biblias portuguesas), en *Romania*, t. 28, 1899; W. WALTHER: *Die deutsche Bibelümersetzungen des Mittelalters*, 3 vol., 1889-1892; Fr. FALK: *Die Bibel am Ausgang des Mittelalters*, Colonia, 1905; H. WOLLMER: *Materialen zur Bibelgeschichte das Mittelalters*, 4 vol., 1912 s.; H. ROST: *Die Bibel am Mittelalter*, en *Stimmen der Zeit*, junio 1939, p. 162-174, y sobre todo la gran obra del mismo autor, *Die Bibel im Mittelalter. Beiträge z. Gesch. u. Bibliogr. d. Bibel*, Augsburgo, 1939; in 4, VIII, 428 p.

155. No es seguro que todos los historiadores den exactamente la misma extensión a las categorías de su clasificación; sin embargo, a título de indicación, la comparación siguiente tiene valor de sugerencia:

W. Walter cuenta, en 1899		Fr. Falk, en 1905	Rost, en 1939
entre 1466 y 1521, mss. alemanes de la Biblia:			
completa o parcial	202		838
edición alemana completa	18	17 (de 1450 a 1520)	
edición alemana del Salterio	22		235
impresiones, en total	51	11 italianas	
		10 francesas	
		2 checas	
		1 belga	
		106 latinas	

mos textos bilingües, de los que conservamos fragmentos, del siglo VIII; en Francia, o más bien en Normandía, hay que esperar al siglo XII para tener traducciones del Salterio, luego del Apocalipsis y de los libros históricos del Antiguo Testamento. Por otra parte, no vemos ninguna huella de traducción de la Biblia en lengua vulgar entre los herejes (cátaros y albigenses) o entre los predicadores ambulantes del siglo XII [156]. Pedro Valdés es el primero de quien se sabe con certeza que la hizo traducir, siendo presentado el texto al papa en 1179 [157]. La versión de Guyart des Moulins hecha en el siglo XIII, en principio extraída de la *Historia scholastica* de Pedro el Comilón, tuvo una gran difusión. Las traducciones italianas y catalanas son más posteriores y fueron hechas con frecuencia sobre otras versiones francesas o provenzales. En Inglaterra no se sabe nada con certeza, aunque tuvo que haber algo, entre las precoces traducciones anglosajonas de los Salmos y Evangelios, hechas en el siglo VIII al X, y la versión Wyclif, cuyas posiciones extremistas comprometieron la causa de la Escritura en lengua vulgar hasta la primera generación de la Reforma inclusive [158]. Parece que la invasión normanda paralizó las actividades literarias en lengua nacional.

¿Quiere decir todo esto que el contacto de los fieles con la Biblia fue mediocre durante la Edad Media? De ninguna manera. La lectura y el estudio del texto bíblico era sobre todo cosa de los clérigos: con frecuencia, solamente ellos sabían leer y podían adquirir manustritos (¡una Biblia debía costar casi como un caballo!). La cultura de los sabios era, por lo demás, tan latina como la de la Iglesia, incluso en campos totalmente profanos. Ahora bien, la Biblia latina, a pesar de todo, se había extendido mucho. Toda la cultura, aun la popular, guiada maternalmente por la Iglesia, era claramente bíblica: los monumentos, los principios de literatura nacional, están penetrados por la Escritura. La predicación era como un tejido de relatos y textos escriturarios. Desde el siglo VIII las ordenanzas sinodales y capitulares obligaban a los sacerdotes a dar una explicación en lengua vulgar después de la lectura litúrgica de las perícopas bíblicas.

El conjunto de hechos que acabamos de ver, tiene un sentido coherente y claro. La Iglesia, durante la Edad Media, no prohibió nunca leer la Biblia. Sin embargo, pocos laicos podían hacerlo, incluso materialmente. La Iglesia, a la cual no puede criticarse por no haber hecho lo posible por instruir a los hombres, tampoco se inquietó demasiado por

156. GRUNDMANN: *Religiose Bewegungen*, p. 443.

157. *Id. op.*, p. 445, 446. Sobre las traducciones valdenses del siglo XIV, cfr. KROPATSCHECK, p. 26 s., 38 s., 152.

158. Sobre este último punto, cfr. P. JANELLE: *L'Angleterre catholique à la veille du schisme*, París, 1935, p. 16 s. Ver, sin embargo, los testimonios, un poco vagos a decir verdad, de Tomás Moro y de Cranmer, citados por el P. DUNKER: *art. infra cit.*, p. 145.

los límites que obstaculizaban a los laicos el acceso a las Escrituras, puesto que nunca tuvo a este respecto la posición exclusiva, fanática y casi idolátrica de los *doctores de la Scriptura sola,* en particular de Wyclif y de los reformadores protestantes. Sobre estos principios, que no han cambiado, vamos a extendernos más adelante. El punto de vista de la Iglesia medieval respecto a todo esto es principalmente pastoral ligado a las circunstancias concretas de las almas. Por eso mismo, las traducciones son relativamente tardías y con tanta frecuencia parciales, limitadas al Salterio, a los Evangelios, Epístolas y Apocalipsis, a algunos libros históricos del Antiguo Testamento, a veces sólo a los fragmentos de uso litúrgico; también por eso, en los países latinos durante el siglo XIII, se hicieron partiendo de la historia sagrada como *Historia scholastica* de Pedro el Comilón. Se trataba, ante todo, de comunicar a los hombres la verdad salvífica. Ahora bien, la Biblia, que para el estudio de los clérigos tenía una importancia decisiva, hasta el punto de que en cierto sentido, distinto al de los Reformadores, podía hablarse, con Kropatschev, de cierto «Schriftprinzip» ; la Biblia, decimos, *en cuanto texto leído directa y personalmente por cada fiel,* no era ni el único medio ni aun el medio necesario para tal comunicación de la verdad salvífica. El medio fue siempre la tradición, la predicación eclesiástica en sus diferentes formas ; lo cual no excluye la lectura personal de la Biblia, aunque tampoco la exige. Por razón de las circunstancias históricas dicha lectura estuvo mucho más limitada en la Edad Media que en nuestros días. Pero, como observaba recientemente un autor anglicano, si una selección de fieles conoció luego mejor su Biblia, la masa llegó a ser infinitamente más ignorante...

Muchos otros hechos se han sucedido desde la Edad Media hasta nosotros, entre ellos una serie de prohibiciones o limitaciones que es preciso recordar ahora. También aquí los hechos tienen un sentido coherente y claro. Podrían parecer a simple vista contradictorios con lo dicho hasta aquí, puesto que frente al sí que hemos oído representarán un no. Y, sin embargo, no hay ninguna contradicción ; y la Iglesia no ha retractado nada de su pensamiento profundo y positivamente favorable a la lectura de la Biblia por todos los fieles capacitados al pronunciar ciertas prohibiciones. El texto de Inocencio III a los fieles de la diócesis de Metz, el primero de la serie que debemos examinar y el único de la Edad Media que, incluido en el Corpus canónico, tuvo valor oficial y universal [159], es extremadamente significativo. Bajo la influencia de los predicadores valdenses, muchos laicos, hombres y mujeres, de la

159. Así lo observa justamente KROPATSCHEK : *o. c.,* p. 111. El texto de Iocencio III, carta *Cum ex injuncto* del 12 de julio de 1199, se encuentra en P. L. 214, 695, o parcialmente en MIRBT : *Quellen z. Gesch. d. Papsttums,* n. 320 ; fue insertado en las Decretales de Gregorio IX : C. 12, X, VII, 5 (FRIEDBERG, II, 784, s.).

ciudad y de la diócesis de Metz, se hicieron traducir al francés los Evangelios, San Pablo, el Saltèrio, Job y otros libros. El papa no les reprende por eso ni por su deseo de comprender las Escrituras, más bien manifiesta su gozo. Lo que les reprende es su espíritu sectario, sus procedimientos nada católicos: reuniones secretas a las que orgullosamente negaban la entrada a los demás, anarquía de las predicaciones, resistencia a la autoridad del sacerdote y desprecio de su palabra sin sabor... Ahora bien, los misterios de la fe no son accesibles a todos indistintamente, como tampoco los de la Escritura... [160] Los libros fueron requisados y quemados.

O sea, que se trata de un abuso de la Escritura en el sentido sectario lo que promovió una medida de intervención y represión. Idéntica observación hace Du Plessis d'Argentré [161] a propósito de la prohibición hecha a los laicos por el sínodo de Tolosa, en 1229, de poseer libros del Antiguo o del Nuevo Testamento, salvo eventualmente el Salterio o un Breviario para el Oficio o para las Horas *de Beata*, y aun en estos casos sólo se les permite en latín [162]. Interdicciones parecidas se repitieron a lo largo de las centurias XIII y XIV: Concilio de Tarragona (1233-1234) mandando entregar al obispo los libros prohibidos a fin de que los queme [163]; concilio de Beziers de 1246, extendiendo a los clérigos el precepto negativo de poseer obras teológicas en lengua vulgar [164]; edicto del emperador Carlos IV, del 17 de junio de 1369, motivado por haberse difundido entre los laicos o cuasi-laicos (religiosas) de Alemania

160. Los mismos términos de este texto jurídico y todo cuanto por otra parte se sabe de la actitud abierta de Inocencio III (cfr. GRUNDMANN: *o. c.*, p. 70-72, 87, 100, n. 55, 114, n. 89, 129; CONGAR: *Vraie et fausse réforme*, p. 275, 285), muestran que el P. L. HARDICK tiene razón al ver en él una especie de gozo interior y disposición acogedora (*Franziskus, die Wende der mittelaltterlichen Frömmigkeit*, en *Wissenschaft und Weisheit*, 1950, p. 135).

Sería fácil ilustrar el juicio de Inocencio III sobre el peligro de esos conventículos en los que un ignorante se convertía en doctor, por los testimonios del tiempo. Cfr., por ejemplo, el *Débat d'Yseut et de Sicart*, citado por O. ALPHANDERY: *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au XIII siècle*, París, 1903, p. 91. Los valdenses que insistían a sus fieles para que aprendieran la Escritura de memoria, les incitaban también a predicar invocando las palabras de *Santiago*, 4, 17; cfr. G. DE LAGARDE: *Naissance de l'esperit laïque..* t. I, p. 120-121. Los doctores de los siglos XIII y XIV dirigen con frecuencia reproches de ignorantes a los laicos.

161. *Collectio judiciorum* I, 76-77.

162. Can. 14: MANSI, XXIII 197; MIRBT, n. 352. Se comprende que los laicos no entendieran gran cosa del oficio y que Humberto de Romans, 25 años más tarde, escriba que el oficio es la alabanza de los clérigos solamente, que los laicos no lo comprenden y que la predicación, que entienden, es la alabanza por excelencia: *Expos. super Const. F. F. Praed.* prol. (*Opera* ed BERTHIER, t. II, p. 32) y la parte IV, § XXI (p. 432-433).

163. Can. 2: MANSI, XXIII, 329; MIRBT, n. 353. — Cfr. J. ENCISO: *Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino*, en *Estudios Bíblicos*, 3 (1944) 523-560, p. 531 s.

164. Can. 36: MANSI, XXIII, 724; MIRBT, n. 359.

toda clase de escritos, papeles, etc., sospechosos de error o de herejía, ordenando que tales documentos fueran llevados a los inquisidores para ser quemados [165]. Y así llegamos hasta el concilio de Trento, porque es de notar que Wyclif, de quien se dice que fue el protagonista del «Schriftprinzip» [166], no fue censurado por ello: ¿puede ser, quizás, porque los teólogos del concilio de Constanza no le descubrieron tal principio, o porque no lo consideraron heterodoxo?

El concilio de Trento se ocupó en dos ocasiones de la lectura de la Sagrada Escritura: la primera vez, en la sesión IV (abril 1546), a propósito de la cuestión dogmática sobre las reglas objetivas de creer [167]; la segunda, en la sesión XXV (diciembre 1563), en el cuadro de las reformas a introducir, preparando el decreto de 1564, base de la legislación moderna del Índice [168]. El decreto de la sesión IV [169] se refiere a la publicación de libros sagrados, sobre lo que desea poner orden sometiéndolo todo a la vigilancia de las autoridades eclesiásticas; afirma que el texto latino de la Vulgata tiene autoridad en todas las actividades públicas de enseñanza. No prohibe de manera expresa ni la publicación de traducciones en lengua vulgar, con tal de que estén sometidas a la revisión y a la aprobación de la autoridad, ni tampoco su lectura, con tal de que se haga conforme a las normas generales de la ortodoxia. Sin embargo, las discusiones que precedieron y prepararon el decreto, manifiestan la oposición de dos tendencias. Unos, inquietos por el apoyo que la herejía había encontrado en las posibilidades de escapar al magisterio eclesiástico, abiertas por las traducciones en lengua vulgar, querían condenar tales versiones como abusos; otros, representados en particular por el cardenal Madruzzi, obispo de Trento, terreno del Imperio, afirmaban la excelencia de la Escritura en sí misma e invocaban las costumbres alemanas [170]. No era sólo cuestión de laicos, sino también de clérigos. Algunos días después, reemprendida la discusión, el cardenal Pacheco, obispo de Jaén, español, pedía que se precisara quién podía interpretar las Escrituras: evidentemente los obispos, decía, pero también los doctores y los maestros aprobados en alguna universidad; en

165. MIRBT, n. 388 (referencias).

166. KROPATSCHEC, p. 326.

167. Además de las obras clásicas sobre la cuestión (S. EHSES, 1908, y cfr. MIRBT, n. 442), cfr. a este respecto J. ENCISO, citado n. 163; F. CAVALLERA: *La Bible en langue vulgaire au concile de Trente (IV Session)*, en *Mélanges Podechard,* Lyon, 1945, p. 37-56; G. DUNKER: *La Chiesa e la versioni della S. Scrittura in ingua vugare,* en *Angelicum,* 24 (1947) 140-167.

168. La obra básica continúa siendo la de H. REUSCH: *Der Index verbotenen Bücher,* t. I, Bonn, 1883, p. 330 s.; cfr. también S. EHSES: *Zur Vorgeschichte des Trientes Index,* Colonia, 1921.

169. DENZINGER, n. 785-786; más completo en Mirbt, n. 443.

170. Sesión del 17 marzo 1546: *Conc. Trid.* ed. Görresges., t. V. (*Act.* II, p. 30-31).

cuanto a los laicos, no pueden hacerlo, ni públicamente, ni a título privado [171]. Esta idea de que los laicos no tenían ni la cultura ni la sabiduría suficiente para penetrar en los misterios de la fe era bastante común en la época del concilio: la encontramos igualmente entre los teólogos franciscanos Alfonso de Castro y Vicente Lunel [172], en Tomás Campeggio o en algún obispo reformador como el cardenal Givry [173], y ya antes en Latomus, uno de los enemigos a quien Lutero apreciaba más [174]. Que esta convicción dependa del sentimiento de excelencia de los doctores, tan claro en las centurias XIV, XV y XVI [175], es particularmente evidente en Pacheco y Latomus. Pero ese sentimiento, en lo que tenía de excesivo, era consecuencia a su vez de hechos más considerables, de mayor trascendencia y no sin importancia para la cuestión del lugar de los laicos en la Iglesia.

Desde mediados del siglo XII (los Mendicantes) e incluso, virtualmente, desde el inicio de la escolástica (Abelardo) se había ido desarrollando poderosamente una función de enseñanza universitaria al lado de la función docente universitaria, y en parte la había superado. Ahora bien, si la función pastoral, ejercida en estrecha dependencia con los obispos, estaba ligada a la vida eclesial y no distanciaba a los clérigos de los laicos, la función doctoral escolástica procedía de un personal mucho más independiente de los cuadros pastorales, formaba fácilmente un mundo aparte, un mundo poderoso y rico en vida, y que corría el riesgo de dejarse desnaturalizar por las nuevas corrientes históricas.

Por otra parte, la Iglesia tenía que enfrentarse, desde principios del siglo XIV (si no antes) con el hecho de la constitución de las nacionalidades y, desde mediados del siglo XV, con el descubrimiento de la imprenta con todas las perspectivas que abría.

171. *O. c.*, p. 59 (sesión del 3 abril); cfr. el *Journal* de Severoli: *Conc. Trid.* t. I (*Diariorum, pars la*) p. 43.

172. Cfr. CAVALLERA: *art. cit.* p. 48-49 y 50.

173. Cardenal DE GIVRY: Constituciones diocesanas promulgadas en Poitiers en 1544: «... ante los artículos de la fe o los sacramentos, que los fieles no busquen razones y no quieran saber más de lo que conviene preguntando cómo o por qué es así» (citado por J. SALVINI: *Le diocèse de Poitiers à la fin du moyen âge*, París, 1946, p. 98); Tomás CAMPEGGIO: *De communione sub utraque* (14 julio 1562) en *Concil. Trid.*, t. XIII/1, p. 702: «... sacrificare et mysteria noscere ad sacerdotes pertinet, non ad omnes, juxta illud quod dixit Salvator discipulis Mc. 4, 11 y Lc. 7, 10... Et significentia ad sacerdotes spectat, non ad laicos, quoniam significatio pertinet ad sapientiam, quae ad omnes non spectat...»

174. La idea de que la ciencia sagrada es dominio reservado a los teólogos aflora constantemente en los ataques de Latomus contra Erasmo; acentúa que no puede acudirse a la Escritura sin dejarse esclarecer por los escolásticos. R. GUELLUY: *La place des théologiens dans l'Église et la société médiévales*, en *Miscellanea, De Meyer*, Lovaina, 1946, t. I, p. 579, en nota; ID.: *L'évolution des méthodes théologiques a Louvain d'Erasme à Jansenius*, en *Rev. Hist. ecclés.* 37 (1941) 63-65.

175. Cfr. *Vraie et fausse réforme*, p. 516.

El problema de la traducción de la Biblia en lengua vulgar, agudizado por la invención de la imprenta, dependía ciertamente de datos dogmáticos y disciplinares, pero también de datos, de hecho, históricos que afectaban a la Iglesia: no se puede separarlo, por lo tanto, del problema general (del que es contemporáneo, puesto que causas comunes los engendraron) del nacimiento de una nueva sociedad, la de los comunes y franquicias, luego la aparición de nacionalidades y culturas nacionales, el acceso de la clase burguesa a las capas directivas y, en fin, todos aquellos medios de cultura individual y autónoma, cuyas preocupaciones críticas modificaban profundamente el estatuto del pensamiento, incluso en el terreno religioso. La Iglesia, que supo acoger y bautizar el movimiento comunal o corporativo, sólo mediocremente llegó a comprender el de las nacionalidades[176] y se encontró acusada e inquieta, en medio de la cultura autónoma y crítica. Nada de extraño, en cambio, que la Reforma haya reclutado adeptos principalmente entre la burguesía, en las ciudades y en la clase superior de los artesanos. Estos dos hechos, predestinados a encontrarse, la imprenta y el ascenso de un laicado abierto a los textos y al espíritu crítico, tenían que ser para la Iglesia ocasión de crisis. El principio de la *Scriptura sola* había sido sostenido en teología, mucho antes de la Reforma, como principio epistemológico [177]. Pero sólo para clérigos, en clase de teología, donde la práctica concreta admitía, además de la regulación general al menos implícita de la tradición eclesiástica, el empleo de un razonamiento por el que sobrepasaba la literalidad del texto. En las nuevas perspectivas abiertas por los dos hechos mencionados, a los que habría que añadir otro decisivo, el humanismo, el principio de *Scriptura sola* iba a adquirir una amplitud, un rigor y un valor crítico nuevos, hasta parecer excluir peligrosamente toda regulación por parte de la Iglesia. El peligro apareció muy claro desde la apertura del concilio; al acabarse, se había reaccionado plenamente contra él, habiéndose establecido los elementos de una lucha, a buen seguro necesaria, y que en gran parte resultó triunfante.

Uno de los elementos fue el Índice. Su reglamento, preparado por una comisión especial y confiado por el concilio (sesión XXV) al cuidado de la Santa Sede, fue promulgado el 24 de marzo de 1564 por Pío IV (Bula *Dominici grecis custodiae*). Precediendo a estas disposiciones, Pablo IV había prohibido, en enero de 1559, la impresión y la lectura de cualquier traducción de la Biblia en lengua vulgar que no estu-

176. Es verdad que las cosas son complejas y que haría falta examinar cada caso en concreto; pero, ¿por qué no recordar la condenación de la Magna Carta, la del Sachsenspiegel, la falta de comprensión del movimiento checo, etc.?

177. Así se deduce del libro de Kropatscheck.

viera autorizada por la Inquisición romana [178]. Las normas 3 y 4 promulgadas por Pío IV, ampliaban un poco esta medida verdaderamente draconiana: el obispo o el inquisidor del lugar podía conceder permiso (por escrito) para leer las traducciones en lengua vulgar hechas por autores católicos, previo consejo favorable del confesor o del párroco; la infracción de esta regla implicaba la denegación de la absolución. La severidad de tales medidas se justificaba por demostrar la experiencia que eran más los daños que el provecho sacado de una lectura autorizada sin discernimiento, a causa de la temeridad humana [179]. Una vez más, y en trance decisivo, volvemos a encontrar una motivación pastoral.

El espíritu de la contra-Reforma que animaba a Pablo IV, hizo que, encareciendo el decreto de 1564, se volviera a la decisión de 1559, que condicionaba la lectura de las traducciones, incluso católicas, al permiso de la *Santa Sede* [180]. El esfuerzo realizado por hombres de corriente jansenista en vistas a instaurar una práctica amplia y libre del texto sagrado, fue censurado por las condenaciones de Quesnel y del Sínodo de Pistoya [181]. Contra Quesnel, Clemente XI decía que lo que impedía el acceso de los laicos a la Escritura era su santa oscuridad.

La misma Santa Sede fue algo más flexible en el siglo XVIII. Benedicto XIV, en la constitución que daba al Índice en 1758 *(Sollicita ac provida)*, en una *additio* a la 4.ª regla, admitía el uso de versiones, siempre que hubieran sido aprobadas por la Santa Sede o avaladas con notas de los Santos Padres o de autores católicos competentes [182]. De esta forma, la autorización no se daba a cada lector eventual, sino una vez por todas, a la misma edición. Y ésta ha sido, en el fondo, la disposición en vigor hasta nosotros, a través de las repeticiones hechas sucesivamente por Pío VI [183], Gregorio XVI (con una llamada a la *Observatio* de Clemente VIII, motivada por la ofensiva de las Socie-

178. Cfr. REUSCH: *o. c.*, I, p. 266; MIRBT, n. 440.

179. Cfr. REUSCH: *o. c.*, I, p. 330 s.; MIRBT, n. 481. Estas normas fueron repetidas por los diferentes sínodos locales que, después del concilio de Trento, promulgaron y aplicaron los decretos de éste: por ejemplo Milán, 1573; Cambrai, 1586 (*Tit.* 1, c. 4); Narbona, 1609 (c. 8); etc.

180. Índice publicado en 1590 por Sixto V, reg. 7 (MIRBT, n. 496; DUNKER: *a. s.*, p. 159). *Observatio* añadida por Clemente VIII. en 1596, a la norma 4 del decreto de 1564, y que figurará en las diferentes ediciones del Índice hasta León XIII (cfr. DUNKER, p. 160).

181. Proposiciones 79 a 85 condenadas por la bula *Unigenitus* (DENZINGER, 1429 1435); 65.ª proposición del Sínodo de Pistoya (DENZINGER, 1567).

182. DUNKER: *art. cit.*, p. 160-161.

183. Breve *In tanta librorum* del 17 de marzo de 1778, dirigido al arzobispo de Florencia, Mons. Martini, para felicitarlo por una traducción italiana de la Biblia: DUNKER, p. 161; MIRBT, n. 549.

dades bíblicas) [184], Pío IX [185], León XIII [186] y, finalmente, el código de 1917 [187].

Si se quiere comprender bien lo que fue el estatuto de la lectura de la Biblia por parte de los laicos, después de la explosión de la revolución protestante, es preciso examinar, además de los textos canónicos, la práctica real y el testimonio de los hechos. También aquí, como en otras muchas cuestiones, la postura de la Iglesia está representada por los hechos tanto o casi tanto como por los textos. La mayoría de las veces, los hechos reconocidos, desbordando los textos (como la vida...) amplían y suavizan lo que éstos definen. Y esto, no por engaño, inconsecuencia o doblez, sino por la concesión, al menos implícita, de las autoridades que establecieron las leyes y por el ejercicio de ese régimen de iniciativas periféricas, de buena *via facti* y de los legítimos adelantos, de los que hemos hablado en *Vraie et fausse réforme*. ¿Qué nos enseñan a este propósito los hechos?

Ante todo, que las traducciones en lengua vulgar no han dejado nunca de publicarse, como es fácil darse cuenta leyendo los artículos citados [188]. Luego, que en plena contra-Reforma se siguió una jurisprudencia más liberal que la ley: los obispos e inquisidores, por una parte, con el consentimiento al menos tácito de los párrocos y confesores; por otra, éstos, sabedores de la disposición favorable de los obispos, concedían permiso para leer traducciones católicas, bien a éste o aquél en particular, bien a todos globalmente. El simple hecho de dejar hacer equivalía a una concesión tácita. Ésta era la práctica común en Alemania y sin duda también en Francia [189]. En todo caso, el movimiento al

184. *Monitum* de la Congregación del Índice, 7 enero 1836, reproducido en las ediciones lel Índice hasta León XIII: DUNKER, p. 161; MIRBT, n. 588 (sólo en parte). Para los documentos referentes a las Sociedades bíblicas, el contexto y el sentido de los textos, cfr. nuestra nota *Bibliques (Sociétés)* en *Catholicisme*, t. II, col. 26-29.

185. Encícl. *Notis et Nabiscum* del 8 diciembre 1849.

186. Constitución *Officiorum ac munerum*, 25 enero 1897 (DUNKER, p. 164).

187. Can. 1391; 1399, 1.º; 2318, § 2.

188. Cfr. en particular los de la *Realenzyclopädie*, del *Dict. cath.*, de DUNKER (p. 165-166) y, respecto a España, de J. ENCISO, particularmente significativo.

189. Cfr. el testimonio de Nicolás SERARIUS, S. J. († 1609), a quien Baronio llama luz de la Iglesia en Alemania (*Prolongomena Biblyica*, c. 20, q. 3, prop. 3, Munich, 1612, p. 136: citado por DUNKER, p. 162-163): «Et hinc patet, si episcopi aut inquisitores cum parochorum aut confessorum judicio bonaque voluntate, vel contra parochi aut confessarii cum episcoporum bonaque venia, vel speciatim pluribus vel generatim omnibus hanc vernacula catholica legendi Biblia faciant verbo aut facto potestatem, licite tum vel pluribus vel omnibus legere, prout in nostra jam Germania videmus, ubi non modo improbant Episcopi, Parochi, Confessarii, si quis Eckii aut Dietembergii nulla disserte petita facultate legat; sed probant et laudam maxime, quasi jam facultas ea communis sit; neque penam infligunt ullam, prout quotidiana docet experiencia...» El P. LAYMAN, moralista y canonista († 1635), dice que la norma 4.ª del Índice no fue aplicada nunca en Alemania (*Compend.* lib. 2, tr. 1, c. 15; citado por los Wirceburgenses: *Theol. dogm.* ed. París, 1852, t. III, p. 54).

que el jansenismo y Quesnel dieron una expresión demasiado absoluta, era ampliamente victorioso en el segundo tercio del siglo XVIII. Tenemos sobre esto el testimonio de Billuart [190] y muchos relatos directos [191]. Es evidente que, como decía Billuart, una costumbre contraria derogaba muchas veces la norma, aun cuando ésta no había sido completamente abrogada. Pocos ejemplos tan instructivos, sin duda, como este de la lectura de la Biblia en lengua vulgar por laicos, para ilustrar lo que en otra parte hemos dicho acerca del avance de reglas vividas en un momento dado, en un ambiente determinado. Llega un tiempo en que los documentos solemnes ratifican y consagran una manera de obrar que circunstancias nuevas han hecho posible Sería poco inteligente oponer estos documentos a los de otra época, a la cual más bien hay que acudir para explicar o entender las determinaciones.

Así vemos cómo los papas contemporáneos expresan con insistencia su deseo de que los fieles lean cada día la Sagrada Escritura, hasta asimilar completamente el Nuevo Testamento, por lo menos los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles. Es lo que Pío X escribía al cardenal Cassetta y a la Sociedad de San Jerónimo para la difusión de las Escrituras [192]. Es lo que repetía de manera más positiva Benedicto XV con ocasión del centenario de San Jerónimo [193]. Pero ninguna instrucción había adoptado nunca un tono tan ferviente, categórico y amplio como la encíclica de Pío XII, *Divino afflante,* del 30 de septiembre de 1943. Invita de forma expresa y con insistencia al estudio de los textos originales [194]; preconiza las traducciones en lengua vulgar [195], alienta

En cuanto a Francia, parece que San JUAN EUDES (*La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes* [1637], 2.ª parte, § 5 y 15, ed. *Oeuvres choises,* Lethielleux, 1931, p. 143 y 170) hace alusión a un estado de cosas en que la lectura de la Biblia suponía un permiso, al parecer, del director espiritual.

190. «In Gallia, Germania, Hollandia promiscue leguntur ab omnibus biblia vernacula, scientibus et non contradicentibus episcopis, imo quibusdam hanc lectionem suadentibus... In pluribus locis consuetudo contraria legi derogavit et in quibusdam penitus abrogavit.» *Comm. sur la Somme,* ed. LEQUETTE, t. III, p. 284; citado por DUNKER, p. 163. Véanse otras referencias en el mismo sentido en la *Théol. dogm.* de los Wirceburgenses, ed. París, 1852, t. III, p. 54.

191. Un ejemplo que se puede citar por ser conocido el autor: RETIF DE LA BRETONNE, cuenta que su padre, después de comer, leía tres o cuatro capítulos de la Escritura, delante de toda la familia y de los domésticos; comenzaba la lectura con estas palabras: «Recojámonos, hijos míos; el Espíritu Santo va a hablar» (*La vie de mon père,* 2.ª parte, libro 4, ed. «Les belles oeuvres littéraires», p. 166-167). Esto sucedía hacia 1740.

192. Carta del 21 enero 1907: *Actas* de Pío X, ed. B. Presse, t. III, p. 41-42.

193. Encícl. *Spiritus Paraclitus* del 15 sept. 1920: *Acta Ap. Sedis,* 12 (1920) p. 404 (*Enchiridion Bibl.* n. 488-492.

194. «Un intérprete de la Biblia que, ignorándolas (las lenguas griega, hebrea y orientales) se cerrara el acceso a los textos originales, no podría escapar al reproche de ligereza o de pereza.» Trad. CERFAUX. (AAS 35 [1943] 307). «El texto original que,

las iniciativas orientadas a propagar la Biblia, especialmente los Evangelios, y al uso de una lectura cotidiana, a ser posible en familia [196]; hace un llamamiento a los laicos, como lo había hecho León XIII, para que trabajen en la elucidación del texto sagrado, por lo menos en el campo de las diversas disciplinas profanas, que son ciencias auxiliares para la exegesis propiamente dicha [197].

De esta manera, superando la crisis ocasionada por los hechos culturales de la imprenta y la formación de muchos laicos en una cultura autónoma y crítica, luego por la revolución protestante, la Iglesia ha ido encontrando de nuevo, paso a paso, su tradición básica, francamente favorable a una cultura bíblica de los fieles y a la lectura religiosa de la Sagrada Escritura. Las medidas adoptadas, al menos teóricamente, en tiempo de la contra-Reforma puede que fueran excesivamente severas. En su conjunto, sin embargo, todas ellas, incluso las más inflexibles, procedían, no de una posición de principio desfavorable a la lectura de la Biblia, sino de medidas pastorales, justificadas por circunstancias concretas y peligros determinados. Es indudable, como demuestran los textos y la historia [198], que de no haber habido albigenses, valdenses y reformadores protestantes, no se hubieran tomado tales medidas restrictivas. La tradición de la Iglesia se hubiera desarrollado, hubiera asumido las nuevas exigencias y las nuevas técnicas de estudio, como estaba en vías de hacerlo al estallar la revolución de Lutero, en unas circunstancias que dejaban presagiar una crisis... [199].

Si los laicos tienen, pues, pleno acceso a la Escritura, ¿cuáles son las condiciones de su lectura (se entiende dentro del marco de las estipulaciones disciplinarias ya conocidas)? [200]

por ser obra personal del escritor sagrado, tiene más autoridad y más peso que cualquier otra versión, sea antigua, sea moderna, por perfecta que sea» *Ibid.*

195. «El decreto del concilio de Trento no se opone por lo demás a que para uso y provecho de los fieles y para facilitar la inteligencia de la palabra divina, se hagan traducciones en lengua vulgar y esto sobre los mismos textos originales, páginas 309-310.

196. *Ibid.* p. 321.

197. *Ibid.* p. 317; cfr. LEÓN XIII: encicl. *Providentissimus,* del 18 noviembre de 1893 (*Enchir. Bibl.* n. 113 y 117).

198. Cfr. *supra* n. 161 y el texto de Inocencio III citado en la n. 159. En cuanto al éxito que tuvo a este propósito la obra de Wyclif, cfr. el texto del concilio provincial de Oxford, en 1408, citado por DUNKER, p. 146, y más todavía el testimonio de Tomás Moro citado por JANELLE: *o. c.*, p. 16-17.

199. Así puede verse, por ejemplo, en el hermoso libro de A. HUMBERT: *Les origines de la théologie moderne,* París, 1911.

200. Uso de traducciones católicas con aprobación de la Santa Sede o del obispo y con notas sacadas de los Santos Padres o de autores reconocidos. Los textos no católicos no pueden usarse si no es por motivos de estudios científicos (y con tal que no ataquen de forma sistemática la doctrina católica). Se admite generalmente,

Ante todo, la lectura de una Biblia que sea católica: lectura *en la Iglesia,* puesto que la Biblia es el libro de la Iglesia: lectura en la tradición de la Iglesia, porque la Biblia es una de las realidades de esta tradición, bien porque, como decía San Cipriano, es el *caput et origo,* la cabeza, la fuente, bien porque entre los testimonios de la tradición tiene un valor único y normativo. Puede decirse que la ausencia de estas condiciones esenciales en las Sociedades bíblicas es la razón profunda de las condenaciones que la Iglesia ha lanzado contra ellas, a pesar de otros puntos dignos de admiración (cfr. *supra,* n. 184). Es claro que no podemos aquí ni entretenernos en exponer el estatuto eclesial de una lectura católica de la Biblia, lo que supondría desarrollar la teología de la tradición y de las normas de fe [201], ni esquematizar siquiera un tratado elemental de hermenéutica bíblica. Existen sobre esto excelentes estudios.

Nos compete, en cambio, relacionar la lectura bíblica de los laicos con su función profética en la Iglesia. Recordemos las tres clases de enseñanza que distinguimos anteriormente.

La enseñanza doctoral o universitaria nace de la competencia, en el sentido científico de la palabra. Nada impide que los laicos se dediquen y sobresalgan en ella, y que su ciencia, homologada por la Iglesia, sea utilizada por la misma en el cuadro de sus escuelas. Parece, sin embargo, que la Santa Sede asignaría más a gusto a los laicos el dominio de las ciencias auxiliares de la exegesis que la interpretación teológica de la Escritura (cfr. *supra,* n. 197). Esto último quedaría reservado a los clérigos. ¿Vestigio de un estado de cosas en que el saber era, hasta en sus elementos profanos, asunto de hombres de Iglesia? ¿Rastro de creer en la capacidad limitada de los laicos para penetrar en el secreto de los misterios, sobre lo que hemos recogido anteriormente algunos testimonios muy significativos? Puede ser; probablemente entran en juego razones más profundas, más íntimamente ligadas a la naturaleza de las cosas. La interpretación, incluso doctoral, de la Escritura depende de la tradición y de la doctrina de la Iglesia, cuyos ministros propios son los sacerdotes y principalmente los obispos [202]. Los ca-

por estar probada la cualidad de ciertas versiones protestantes (por ejemplo en Francia, Segond, Versión sinodal, Biblia del Centenario), que los fieles instruidos puedan usarlas en caso de no poderse procurar un texto católico.

201. Indicaciones en este sentido en *Vraie et fausse réforme,* p. 482. Acerca de la idea de la lectura de la Biblia *en la Iglesia,* véase, antes que a Möhler, a San IRENEO: *Adv. Haer.* IV, 32, 1 (P. G. 7, 1071) y V, 20, 2 (1174)

202. En el latín antiguo *tractare* significaba hacer un sermón, una homilía, explicar la Sagrada Escritura en un sermón: cfr. G. BARDY: *Tractare, tractatus,* en *Rech. Scienc. relig.* 33 (1946), 211-235. Ahora bien, predicar era competencia exclusiva del obispo, y Optato de Mileve dice que sólo los obispos podían explicar la Escritura, *tractare* (*contra Parmen.* VII, 6, P. L. 11, 1094-1095). Hemos visto antes que San Agustín fue el primero de África en recibir, siendo simple sacerdote, «potestatem coram se (episcopo) in ecclesia Evangelium praedicandi ac frequentissime tractandi» (*Vita.*

rismas sacerdotales y la celebración litúrgica de los misterios les ayudan mucho en este sentido, puesto que están intrínsecamente orientados hacia la comunicación de la palabra y el fomento de la fe (por eso algunos teólogos ven en la ordenación sacerdotal un valor de *signum deputativum* a las funciones pastorales y singularmente a la predicación). Los sacerdotes son, por esta ordenación, los hombres de Dios, cosa que no son los laicos, aunque a veces sean superiores espirituales e intelectualmente. La ciencia de las cosas divinas es de suyo una actividad sacerdotal: «los labios del sacerdote han de guardar la sabiduría y de su boca ha de salir la doctrina, porque es un enviado de Yavé Sabaot» (*Mal.* 2, 7; cfr: *Lev.* 10, 11).

En cuanto a la enseñanza propiamente dogmática, la lectura bíblica de los fieles cae dentro de lo que hemos dicho en general en el curso del presente capítulo. Los laicos no tienen ninguna autoridad dogmática pública. Sin embargo, su papel como miembros de la Iglesia creyente, amante, viva y orante está lejos de ser insignificante; cooperan en guardar y desarrollar el depósito de la tradición, del que forma parte la Escritura.

El campo que ofrece mayores perspectivas a su actividad profética es el de la palabra exhortativa, apostólica y eventualmente apologética, y es precisamente en el plano de la vida cuando tienen verdadero valor apologético y apostólico, es decir, en el plano de una interiorización personal de la fe, cooperando al testimonio que la Iglesia da ante el mundo, defendiendo su doctrina. Por medio de esta vida de fe, al contacto con la Escritura, los fieles colaboran verdaderamente con el magisterio, y esto bajo dos títulos: primero, como fieles discentes, en cuanto que, alimentándose de la Escritura, se disponen a aprovechar mejor los tesoros de la doctrina de la Iglesia y porque, como decía Pío X, rinden honor al magisterio eclesiástico [203]; luego, como fieles docentes de alguna manera, en cuanto que la palabra de un cristiano saturado de la Biblia tendrá una eficacia mucho mayor, como lo demuestra la experiencia y explica la teología. El pensamiento, el corazón, los labios de los fieles se convertirán así en instrumento de un magisterio superior, el de la parte soberana de la tradición de la Iglesia, que es nada menos que la palabra *de Dios*...

Es necesario, no obstante, que la Biblia transmitida por ellos sea de verdad la Biblia, es decir, la parte principal *de la tradición de la Iglesia,* lo cual supone, como hemos indicado antes, una lectura hecha *en la Iglesia.* El peligro de que cualquier fiel, y especialmente los menos ins-

POSSIDIO, c. 5: P. L. 32, 37). Se presiente en este texto el inicio de una distinción entre la simple predicación y la explicación de la Escritura; después de San Agustín, el *tractator* llegó a ser cada vez más el comentador, el intérprete del texto sagrado.

203. Carta citada *supra* (n. 192), p. 42.

truidos, lleguen a ser una especie de predicador invocando la Escritura, no es ciertamente quimérico y explica las desconfianzas, reticencias o medidas restrictivas por parte de la Iglesia. Tal ha sido siempre el rumbo de las sectas, de las que el católico debe alejarse siguiendo el camino trazado por la tradición y el magisterio de la Iglesia. Sobre todo, los laicos no deben erigirse en doctores; aun dando testimonio apostólico, permanecen siendo Iglesia discente. Sólo se trata de comunicar una doctrina *vivida*, pero que tuvo que ser *recibida* antes.

En cambio, en lo que atañe a la vida, no deben inquietarse demasiado sobre cómo entienden la Escritura para vivirla. Sobre esto podría citarse lo que decía San Agustín (aunque él se dirigía a clérigos): veía una especie de verdad absoluta en la caridad, que es el fin de todo; una verdad tal que si se equivoca uno interpretando la Escritura, desde el momento que quiere vivir en la verdad, no se equivoca mortalmente y no miente. Se desvía como el que, habiendo dejado la carretera y caminando en despoblado, llega no obstante a la meta. Será necesario, añade San Agustín, corregir el error cometido, convencerse de la ventaja que hay en no abandonar la carretera, a fin de evitar que la desviación se convierta en costumbre y haga imposible encontrar el camino auténtico... [204] Pero quien sabe que la caridad es el fin de los mandamientos y lee bajo el signo de una caridad que brota del corazón puro, de una buena conciencia y de una fe sincera, como dice San Pablo (*I Tim.* I, 5) puede leer tranquilamente los libros sagrados... [205]

204. *De doctrina chistiana*, lib. 1, c. 36 (P. L. 34, 34). El tratado está dirigido a los predicadores: cfr. el prólogo y, por ejemplo, lib. IV, c. 4, n. 6; c. 5, n. 8; c. 8, n. 22 (col. 91, 92, 99).

205. *Id.* c. 40 (col. 36): «ad tractationem illorum librorum securus accedat».

EXCURSUS

El «Sensus Fidelium» en los Padres

He aquí los textos principales de los Padres, recogidos de nuestras lecturas y de las citas hechas por los autores que estudian el problema del *sensus fidelium*[1]. Pueden agruparse en torno a dos ejes claves de argumentación:

1.º *Si se resiste a creer como creen los católicos, se hace vana la fe de todo un pueblo, lo cual es imposible:*

Tertuliano: *Praescrip.*, 28: «Age nunc omnes Ecclesiae erraverint; deseptus sit apostolus de testimonio reddendo quibusdam; nullam respexert Spiritus Sanctus uti eam in veritatem deduceret, ad hoc missus a Christo, ad hoc postulatus de Patre ut esset doctor veritatis; neglexerit officium Dei villicus, Christi vicarius, sinens Ecclesias aliter interim intelligere, aliter credere, quam ipse per apostolos praedicabat. Equid verissimile est ut tot ac tantae in unam fidem erraverint?»

San Gregorio Nacianceno: *Ep.* 102 (2 ad Cledon. P. G., 37, 200): «Si esto no es verdadero (la fe católica sobre la divinidad de Cristo y la Encarnación), nuestra fe es vana, en vano murieron los mártires, en vano los obispos gobernaron los pueblos...»

San Basilio: *Adv. Eunomium,* lib. 3, c. 1 (P. G. 29, 654): «Despreciando la convicción de la muchedumbre que glorifica al Espíritu Santo (como Dios) se hace pasar como si tuviera la doctrina de los santos...»

San Jerónimo: *Contra Vigilantium,* n. 5 (P. L. 23, 343): «...¿Eran unos locos los pueblos de todas las Iglesias, cuando corrían al encuentro de las santas reliquias...?»

2.º *Argumentación en favor de la doctrina partiendo de la práctica y creencia de las comunidades.*

En Oriente. — San Epifanio: *Adv. Haer. Panar.* haer. 78, c. 6 (P. G. 42, 705: «¿Ha habido alguien, en cualquier tiempo, que se haya atrevido a invocar el nombre de Santa María sin añadir en seguida: virgen...?»

1. Ateniéndonos a los autores recientes, cfr., por ejemplo: FRANZELIN: *De Traditiones, thes.* XI y XII; BRUGÈRE: *De Ecclesia Christi,* 2 ed., París, 1878, p. 274-277; MAZZELLA: *De religione et Ecclesia,* p. 304-306; J. V. BAINVEL: *De Magisterio vivo et Tradit.,* n. 92-94 (el mejor expuesto); J. DE GUIBERT: *De Ecclesia,* n. 391-394; HERVÉ: *Manuale Theol. dogm.* t. I. n. 593-596; H. VAN LAAK: *Theses quaedam de Patrum et Theologorum magisterio necnon de fidelius sensu.* Roma, 1933 (p. 50 s.); el último está lejos de conducir sus conclusiones hasta lo que los textos que cita y sus propios principios permitirían.

San Nicéforo, en su lucha contra los emperadores iconoclastas, argüía por «la fe de los fieles, su tendencia interior y espontánea, su cuidado piadoso y justo, la diligencia con que les rodea, la costumbre transmitida a la Iglesia, establecida desde tanto tiempo y continua...»[2].

En Occidente. — San Agustín nos ofrece abundancia de textos [3]. Invoca la práctica de la Iglesia, o lo que él llama el *dogma populare* (*Opus imperf. C. Julian*, lib. 2, § 5 : P. L. 45, 1143, particularmente sobre cuatro puntos : 1.º, la no reiteración del bautismo a los herejes : *Contra Crescon.* lib. 2, c. 32 (43, 490) ; *De bapt. contra Donat.* lib. 2, c. 9, m. 14 (43, 135). — 2.º La necesidad de la gracia, atestiguada por el sentido que los fieles dan a la oración : *De dono perseverantiae*, c. 23, n. 63 (45, 1031) ; *De natura et gratia*, n. 52 (44, 272 : «Iste vero (Pelagio), objeta sibi quaestione in qua intolerabilis videtur cordibus christianis...») ; n. 59 (275), etc. — 3.º La canonicidad de libros bíblicos, como por ejemplo el de la Sabiduría que es escuchado «ab omnibus christianis, ab episcopis usque ad extremos laicos fideles, penitentes, catechumenos, cum veneratione divinae auctoritatis» («*De praedest. Sant.* n. 27 : 44, 980). Dicho de paso, este punto del papel de las comunidades base y de los fieles en la constitución del canon merecería un estudio aparte. — 4.º Sobre todo, en fin, la necesidad y eficacia del bautismo para la salvación de todos, especialmente de los niños pequeños que nacen en pecado original : *Serm.* 294, c. 17 (38, 1346 : «*premitur mole matris Ecclesiae... auctoritate reprimuntur Ecclesiae*») ; *De peccatorum meritis et remiss.* lib. 1, c. 24, n. 34 (44, 128 : los *Punici* saben que el bautismo es la salvación y la eucaristía la vida) ; *epist.* 194, n. 31 (33, 855 : «auctoritate evangelica territi, vel potius christianorum populorum concordissima, fidei conspiratione petracti») ; *De nuptiis et concupisc.* lib. 2, n. 4 (44, 438 s. : «aures catholicas... cuncta Ecclesiae catholicae pectora... omnes corrunt») ; *Opus imperf. C. Julian.* lib. I, § 19 (45, 1058) : «Nullo modo autem diceres vulgi a nobis in vos pectora commovesi, nisi scires multitudinem christianam in utroque sexu fidem catholicam non latere») ; *id.*, § 33 (col. 1062 : «Plebicularum quas irridis catervae, noverunt catholicam fidem, quae a Salvatore salvari confitentur infantes ; et ideo pelagianorum, qui hoc negant, detestantur errores») ; *Contra Julianum*, lib. 1, cp. 7, n. 31 (44, 662 : «Quamquam et ipse populis adversus vos propterea murmuret, quia non est talis quaestio quae possit etiam cognitionem fugere popularem. Divites et pauperes, excelsi atque infimi, docti et indocti, mares et feminae noverunt quid cuique aetati in baptismo remittamus!...» y cfr. n. 32 y lib. 2, n. 36 ; lib. 6, n. 22) ; *De cura pro mortis gerenda*, lib. I, n. 3 (40, 593) ; etc. cfr. MARTIL : *o. c.*

Cfr. también *De utilitate credendi*, c. 17, n. 35 (42, 90, 91).

Estos temas han dado a cuantos han recibido la influencia de San Agustín la inquietud o el sentido de fe de toda la Iglesia. Cfr. Paulino de Nola, contemporáneo de Agustín : *Epist. XXIII*, n. 25 (P. L. 61, 281 : «De omnium ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Dei spirat») ; Celestino I : *Epist. ad episc. Galliae*, n. 12-14 (P. L. 45, 1759). La idea de la infalibilidad de la fe del pueblo cristiano tomado en su conjunto ha sido elaborada sistemáticamente sobre todo en la escuela leriniana : ella inspira en el fondo el

2. «Fides nimirum et credentium interior ac spontanea proclivitas et circa ipsas pia ac rectissima cura ac studium, necnon tradita Ecclesiae diuturnoque tempore stabilita et permanens consuetudo.» Citado por R. WEHRLE : *De la coutume en droit canonique*, París, 1928, p. 75, n. 1.

3. Cfr. también G. MARTIL : *La tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana*, Madrid, 1943, p. 93 s.

famoso canon: *Quod ubique*... Obsérvese especialmente en estos dos textos que entroncan con el primer eje de argumentación:

San Vicente de Lérins: *Commonitorium,* c. 24 (P. L. 50, 670): Las doctrinas heterodoxas son las que «nihil habent sacri, nihil religiosi, ab Ecclesiae penetralibus, quae est templum Dei, penitus extraneas»... «quae si recipiantur necesse est ut fides beatorum patrum, aut tota aut magna ex parte violetur; necesse est ut omnes omnium aetatum fideles, omnes sancti, omnes casti, continentes, virgines, omnes clerici, levitae et sacerdotes, tanta confessorum millia, tanti martyrum exercitus... totus postremo jam pene terrarum orbis, per catholicam fidem, Christo capiti incorporatus, tanto saeculorum tractu ignorasse, errasse, blasphemasse, nescisse quid credunt, pronuntietur...»

Casiano: *De incarnatione,* lib. 1, c. 6 (P. L. 50, 29): «Hanc erga confessionem, id est catholicorum omnium fidem, et omnes Africani episcopi, unde scribebat, et omnes Gallicani, ad quos scribebat, comprobaverunt. Neque ullus adhuc omnino exstitit cui fides haec sine infidelitatis crimine displiceret quia professio impietatis est, probatam negare pietatem. Sufficere ergo solus nunc ad confutandam haeresim deberet consensus omnium, quia indubitatae veritatis manifestatio est auctoritas universorum, et perfecta ratio facta est ubi nemo dissensit.»

El tema de la fe de la comunidad eclesial universal, siempre presente en la teología católica, volverá a encontrarse de manera especial entre los autores de tradición agustiniana como, por ejemplo, durante la reforma, en Dridedo [4]. El Concilio de Trento que, frente a la revolución protestante, tratará de formular la tradición común de la Iglesia en el estado de desarrollo alcanzado hasta entonces, no omitirá invocar muchas veces el *sensus Ecclesiae* [5].

4. Cfr. J. LODRIOOR: *La notion de tradition dans la théologie de Jean Driedo,* en *Ephem. Theol. Lovan.* 26 (1950) 37-53: cfr. p. 45.

5. Por ejemplo, sesión XIII, c. 1 (DENZINGER, 874): «Ita enim majores nostri omnes, quotquot in vera Christi Ecclesia fuerunt...» «contra universum Ecclesiae sensum detorqueri...». (Se trata de la interpretación dada a los textos eucarísticos, *por toda la Iglesia.)*

CAPÍTULO VII

Los laicos y la vida comunitaria de la Iglesia

El título parecerá quizás enigmático. Explicar su sentido equivaldrá a tratar lo esencial del tema que anuncia: a ello dedicaremos la primera parte del capítulo que presentará así una visión general de la Iglesia. En la segunda parte intentaremos algunas aplicaciones concretas recalcando la importancia de esa visión par una teología del laicado. Dentro de esta misma línea concreta concluiremos evocando un problema importante de la comunidad católica.

A) Explicación eclesiológica. — Construcción de la Iglesia según la urdimbre y según la trama

De las dos imágenes que entrechocaron un poco en este subtítulo, la segunda anuncia el tema que es necesario precisar; la primera es fundamentalmente bíblica. El pueblo de Dios, la Iglesia, son presentados con frecuencia en la Sagrada Escritura como un edificio, un templo o una casa en construcción [1].

El arquitecto es propiamente Dios, Cristo, el Espíritu Santo [2]. Solamente Dios puede levantar un templo *espiritual;* de ahí que el tema del verdadero templo espiritual implique esta precisión: no está hecho por manos de hombre. Para hacer la obra *de Dios,* sólo pueden trabajar *Dios* o los hombres *de Dios:* los hombres que sean de pertenencia divina, en y a través de los cuales Dios actúe. Esta idea del

1. Cfr. Ph. VIELHAUER: *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom N. T. bis Clemens Alexandrinus*, Heidelberg, 1939; MICHEL: *art.* οἶκος..., οἰκοδομέω, en el *Wörterbuch* de Kittel, t. V, p. 122; L. CERFAUX *La théologie de l'Église suivant S. Paul,* París, 1942, p. 195-196; P. BONNARD: *Jésus-Christ édifiant son Église — Le concept d'édification dans le N. T.* (*Cahiers théol. Act. prot.,* 21) Neuchâtel-París, 1948. — Y cfr. el estudio sobre el tema del templo en el volumen de *Études conjointes.*

2. Cfr. *Mt.* 16, 18; *I Cor.* 3, 9; *Ef.* 2, 22; 4, 12, 16 y los textos sobre el templo: *Mc.* 14, 58; 15, 29; *Mt.* 26, 41; 27, 40; *Jn.* 2, 19; *Act.* 6, 14.

«hombre *de Dios*» es una de las más hermosas de la Escritura y de la tradición cristiana. Jesús fue el perfecto «santo de Dios» [3]; aquellos a quienes Él escogió, llamó y envió para continuar la obra divina, no serán más que servidores, pero, según su palabra, el título de esclavo se cargará de gloria y de valor religioso [4] — ¡cómo gusta San Pablo llamarse esclavo, faquín de Cristo! — y el título mejor que podrán ostentar es el de servidor de Dios, hombre de Dios [5]. Únicamente en razón de este título podrán producir, de alguna manera, las operaciones propias de Dios, que quieren dar la vida por el Espíritu, una vida de comunión con Dios.

Pero existen dos maneras de ser hombre de Dios. Se puede ser por una competencia de función o por una calificación personal de la vida; por un oficio o en el alma: *ex officio o ex spiritu*. El hecho evidente de que estos dos modos no tengan nada de opuesto o de contradictorio no impide que sean distintos y que incluso puedan existir independientemente uno del otro. En realidad, lo que interesa ahora es precisar bien sus diferencias.

En ambos casos se trata de hacer algo como por cuenta de Cristo, de ser como un enlace visible de su acción. Puede vivirse personalmente una vida por cuenta de Cristo por la fe y la gracia que nos permiten decir con San Pablo: «No soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí. Así la vida que vivo ahora en esta carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios...» (*Gal.* 2, 20). En este caso se puede ser en la vida y en el alma un enlace de la influencia de Cristo. También es posible que, sea cual fuere el fervor de la vida personal, se haga algo en nombre de Cristo como causa o instrumento: no ya a título de vida personal, sino a título de una calificación de oficio; no como amigo, sino como artesano. En una palabra, participando formalmente, no de la relación que Cristo mantiene con su cuerpo y que consiste en animarlo con su vida, sino en cuanto que la realiza mediante su poder (cfr. *supra*, p. 131). En uno y otro caso, se hace la obra de Dios, pero en el primero el sujeto religioso como tal es responsable y activo, siendo él mismo por su vida enlace con Cristo; en el segundo, también sirve de enlace con Cristo, pero en cuanto es ministro de un orden objetivo de medios de gracia: por una función que, más allá de sí mismo, se refiere a una institución y a una fuente que tiene consistencia fuera de él.

Desde el punto de vista bíblico, nuestra distinción se encuentra apo-

3. *Mc.* 1, 24; *Jn.* 6, 68 s.

4. Cfr. en Kittel el art. δοῦλος, por RENGSTORF (II, p. 276 s.) y compararlo para la idea de servicio con el art. διακονέω, διάκονος por BEYER (t. II, p. 83 s.).

5. Cfr. *I Tim.* 6, 11; *II Tim.* 3, 17; *II Pe.* 1, 21. En la tradición cristiana «hombre de Dios» es sinónimo de «santo»: cfr. H. DELEHAYE: *Sanctus, Essai sur le culte des saints...*, Bruselas, 1927, p. 234.

yada por muchos textos. Edificar es propio de Dios, pero también de cuantos operan con Él: por un lado, todos los miembros de la Iglesia que se edifican mutuamente [6] y, entre ellos, los que han recibido del Espíritu Santo algún don espiritual o carisma particular [7]; por otro, en condiciones manifiestamente singulares, el mismo apóstol, cuya facultad de edificar la Iglesia parece estar ligada a un poder (ἐξουσία) [8] incluso cuando pone en juego los dones espirituales personales de hombre religioso [9]. ¿No vemos en esto un eco de la doble relación que Cristo tiene con su cuerpo: la de animación mediante el Espíritu, y la de autoridad o poder? Recordemos lo dicho anteriormente y cómo, si todos reciben los dones de la vida, algunos han recibido dones de ministerio que representan un título más, una nueva manera de comunicar los dones de Dios. En estos últimos tiempos, un ser de función viene a sobreponerse a su existencia personal, como se ve claramente en Pedro, quien, como Cefas, es la piedra de la Iglesia, y como Simón, vacila y es débil [10]. La impotencia que han sentido con frecuencia ciertos espíritus de orientación nominalista por percibir la consistencia de un orden de fun-

6. Cfr. *Rom.* 14, 19; 15, 2; *I Tes.* 5, 11; *I Pe.* 2, 5; *Judas,* 20.

7. Cfr. *I Cor.* 14, 12; 14, 3 (profecía); 14, 4 y 5 (glosolalia).

8. «Pablo precisa continuamente que él edifica por un poder (ἐξουσία) que le ha sido dado por el Señor (*II Cor.* 10, 8; 13, 10; 12, 19; *Rom.* 15, 20). La *II Cor.* 12, 19 no menciona el poder recibido del Señor, pero Pablo dice que habla «delante de Dios» y «en Cristo». Para designar el poder o la autoridad de edificar, San Pablo emplea la misma palabra que en los Evangelios describe el poder de Jesús de enseñar, de curar o perdonar (*Mt.* 7, 29; 9, 6; 21, 23, etc.) y el mismo vocablo que designa también el poder dado por Jesús a los enviados en misión (*Mt.* 10, 1; *Mc.* 6, 7; *Lc.* 9, 1, etc.). Este término subraya tanto la señoría de Cristo sobre la edificación como la dignidad de quien ha sido instituido ministro. En San Pablo, como hemos visto, esta dignidad queda recalcada con frecuencia» P. BONNARD: *o. c.,* p. 36.

9. Este rasgo queda muy remarcado en los escritos apostólicos. Pablo sabía argumentar fundado con su autoridad de apóstol para dar órdenes (*I Cor.* 7, 10 y 17), pero sabía también aconsejar como hombre espiritual, apelando a su experiencia y a su gracia (*ib.* 25 y 40). Prefería apelar a los dones recibidos, a lo que era *ex spiritu* (por lo demás, para muchos los tenía en razón o en vistas a su cualidad de apóstol) antes que a su autoridad apostólica. Cfr. *II Cor.* 10, 7-8; 11, 23; 12, 1 s. y 11 s.; *I Tes.* 2, 7-12; *Fil.,* 8-9. ¿No vemos algo parecido en Jesucristo quien, siendo por naturaleza y autoridad el sumo sacerdote perfecto, nos muestra en la Epístola a los Hebreos que han llegado a serlo también por sus sufrimientos y sus sentimientos personales? Cfr. en el cristianismo antiguo a *Bernabé,* 1, 8; 4, 6 y 9; aun teniendo título de doctor y gran ciencia, el autor no quiere ser entre los cristianos más que uno de tantos, hablándoles únicamente por amor.

10. Es notable que todos los textos petrinos marcan expresamente (*Mt.* 16, 15-23; *Lc.* 22, 31-34) o recuerdan (*Jn.* 21. 15-17) la debilidad de Simón Pedro, incluso en el momento en que le es comunicada su función de roca, de consolador, de pastor consagrado. Quienes, como E. Stauffer, buscan un testimonio de su primacía en *Mc.* 14, 26 s.; 16, 7 (enunciando un episodio cuyo texto habría desaparecido con el final de Marcos, cuya equivalente, sin embargo, nos daría *Juan,* 21) suelen invocar también a *Mc.* 14, 26-31, 34, 37.

ción y de derecho, no prescribe contra la distinción de ambos planos. Jesús instituyó un apostolado, unos «poderes» de los que invistió a *los Doce*. Hay en esto una misión jerárquica, jurídica, que fundamenta la Iglesia como institución, dándole cierto sentido de armadura. Como Adán fue formado antes de serle comunicado el soplo de vida, como los huesos de la renovación anunciada por Ezequiel (c. 37) eran reconstruidos en esqueletos antes de recibir de nuevo la animación, la Iglesia fue estructurada, su armazón fue colocado (algo así como el esqueleto metálico de un inmueble) antes de serle enviado el Espíritu Santo. Cuando, una vez recibido, la Iglesia comience a existir, no sólo como institución, sino como cuerpo o comunidad animada por el Espíritu de Cristo, todos los miembros, y no sólo los Doce, recibirán el Don de Dios [11], llegando a ser en el plano de la vida, sujetos, beneficiarios y luego, eventualmente, propagadores de la obra divina. Una misión de vida y de amor, una misión *ex spiritu,* se añade en la Iglesia comunidad de fieles, a la misión jurídica, *ex officio,* que previamente había constituido en los Doce la Iglesia como institución. Se había puesto desde el principio la urdimbre, pero hacía falta una trama. Desde entonces, la Iglesia se va a tejer y construir según ambas cosas : la urdimbre apostólica que la estructura en la continuidad de Cristo y la trama que, día a día, irá aportando la vida que los dones espirituales suscitarán en las almas.

De esta manera, a la dualidad de misión responde una dualidad de fuente, si bien relativa, puesto que, en definitiva, todo procede de un mismo Espíritu y de un mismo Señor. Pero el bien de gracia puede provenir del Señor *en sí mismo* (aunque *a través* de hombres) o del Señor *en nosotros*. Una vez más se hace necesario recordar la teología del A y la Ω, aun a riesgo de repetirnos, pues domina y esclarece el tema del presente capítulo, tanto o más que el problema general del laicado en la Iglesia.

Cristo es el A, es decir, el principio de todo, y es también la Ω ; pero es A Él sólo, mientras que es Ω juntamente con nosotros, o si se quiere, nosotros lo somos con Él. Al principio, no hacemos nada ; Cristo lo realiza todo en nuestro beneficio ; pero el término integrará al principio nuestra libre cooperación y, en cierta manera, nuestra aportación. Después de todo, nuestra vida, ¿no está comprendida entre nuestro bautismo, en el que no hemos hecho nada, y la muerte, que será lo que habremos hecho a partir de nuestro bautismo y en la cual quedará integrado todo el obrar de la vida? Hay en esto, en la escala de un destino personal, un reflejo de lo que sucede en la escala católica e incluso cósmica de la Economía, en que el A y la Ω no significan el bautismo y la muerte de un individuo, sino la pascua de Jesucristo y

11. Cfr. *Act.* 1, 15, paralelo de 2, 1-4.

la pascua de su cuerpo en estado de comunión, después de su Retorno glorioso. En ambos casos, todo procede del A, por lo que es lícito predicar que la vida cristiana no es más que la realización del bautismo por cada persona; todo depende de un puro *don*. Pero también debe desarrollarse todo por una libre cooperación, por un *obrar,* por la aportación de toda la vida hasta llegar a la Ω, en la que únicamente hallará la plenitud el A. Tomando las expresiones de San Pablo, es preciso que Cristo se engrandezca por nosotros, que sea completado en nosotros y por nosotros, asumiendo, si puede hablarse así, la sustancia de Adán, a la cual como nuevo Jefe vino a dar una nueva animación espiritual. Según la conmovedora frase de Tennyson, hay un Cristo *que tiene que ser, que tiene que hacerse:* [12] y esto en virtud de una energía que procede por entero de su Encarnación histórica y de su cruz, pero también gracias a las aportaciones y al obrar que constituyen, casi no osamos decirlo, nuestra parte en su misterio.

Cristo es la Fuente primera — y, en este sentido, única — de todo. No hay nada de lo que desembocará en la Ω, nada de lo que será desarrollado hasta la Ω de su Retorno, que no provenga del A de su Encarnación, su pesebre y su cruz. Ni un ápice de gracia en los sacramentos que no venga de Él; ni de evolución dogmática que no proceda de la única Revelación hecha por Él y por los Apóstoles. En verdad hace falta hablar, al comienzo de todo, de la *Una vez por todas, del* ἐφαάπαξ, del *Einmaligkeit* de la Encarnación y del hecho de Jesucristo (cfr. O. Cullmann). Vimos ya que el papel de la apostolicidad, de la jerarquía, de los sacramentos, consistía en hacer y manifestar que todo lo que sucede entre el A y la Ω proviene de la única fuente de la Encarnación y de la cruz. Conforme al vocabulario del presente capítulo, decimos que este es el papel de los enlaces, por lo menos de los enlaces ordinarios, de función, de comunicación de la obra divina mediante institución, *ex officio*. Tal es el sentido de la misión jurídica, propiamente jerárquica, que comunica a la Iglesia su armadura o su urdimbre. Tal es, hablando también con propiedad, la misión del sacerdocio de los clérigos.

Es preciso añadir la aportación o el obrar de los hombres, es decir, la parte de los creyentes, de los sujetos religiosos como tales. Si los clérigos intervienen en este segundo orden de actividad, lo que es deseable y además se realiza cada día, es sólo en cuanto hombres religiosos, por razón de su vida y de sus dones personales y, por ello mismo, en cuanto laicos. No propiamente como ministros que transmiten las energías de la Cabeza por una autoridad recibida de la misma anterior y exterior al cuerpo, sino en cuanto miembros que viven las energías

12. «*The Christ that is to be*» (TENNYSON: *The new year*; citado por A. ROBINSON en su comentario a los *Ef.*, 1. 23).

interiorizadas en el cuerpo y que lo animan. Y aquí encontramos como una segunda fuente para la construcción de la Iglesia, que recibirá por dos conductos. Está el manantial de arriba, Jesucristo, y en cierto sentido no hay ningún otro, puesto que alimenta incluso al segundo. Pero este manantial puede brotar y correr de dos maneras: Puede derramarse directamente desde arriba, siendo transmitido desde la Encarnación y la cruz por conducto de los sacramentos y del ministerio apostólico, pasando únicamente por ellos. Puede discurrir también a través de la vida personal de los hombres que han recibido el don de Dios y comunican a sus hermanos, a la Iglesia, el fruto de estos dones desarrollados en la indefinida variedad de su vida y de su respectiva situación. En Cristo y en la transmisión que de ella hace el ministerio apostólico, la gracia es solamente una, pero universal en virtualidades y capaz de animar toda fibra de humanidad a fin de unirla a Dios y salvarla. Derramada en la humanidad, se adhiere al desarrollo, a la indefinida variedad; lo hace sin agotarse, pues la plenitud de gracia y de verdad que hay en Jesucristo es una plenitud absoluta, que superará siempre la suma de sus participaciones. Mas, participada por los hombres conforme a la multiplicidad de sus necesidades, de sus experiencias y circunstancias, desarrolla y actualiza en ellos y por ellos la virtualidad de su plenitud. Vivida por hombres y en el obrar humano, la gracia de Cristo contribuye a la edificación de la Iglesia por otro conducto que el de los medios dispensados por el ministerio apostólico; retorna detallada en toda clase de dones correspondientes a ese *vivir* y *obrar* de los hombres: vivir y obrar que se encuentran ligados a su vez a la evolución casi indefinida de las situaciones humanas, al desarrollo y al movimiento del mundo y de la historia. Bajo este prisma, la vida casi intemporal del monje, que marcha directamente hacia Dios haciendo en la medida de lo posible la economía del compromiso en el mundo y su historia, no responde a las exigencias de una evolución plenaria de las virtualidades de Cristo. El poner plenamente en obra los resortes del sujeto religioso — en escolástica diríamos de la causa material —, supone un vivir y un obrar que implican, más allá del uno solo con Dios en el desierto, el movimiento de la historia y del mundo. De esta manera, la aportación laica a la edificación de la Iglesia se distingue, no solamente de la de los clérigos en cuanto son ministros jerárquicos, sino también de la de los monjes: recordemos nuestro primer capítulo.

Volvemos a encontrar una idea muchas veces comentada, la de los laicos o el pueblo fiel como «pleroma» del sacerdocio jerárquico. En fin, una vez más nos encontramos en presencia de nociones de estructura y de vida, de Iglesia-institución que hace sus miembros, siendo luego hecha a su vez por ellos en cuanto comunidad. Así se cruzan para tejer la túnica de lino de que habla el Apocalipsis (19, 8), lo dado por Cristo una vez para siempre y el vivir o el obrar humano manifestado a través

de las infinitas circunstancias históricas: la urdimbre que es la parte del ministerio jerárquico y la trama hecha de aportaciones humanas como sujetos religiosos. De tal forma que la Iglesia se construya no sólo de arriba abajo, sino también de aportaciones laterales, es decir — puesto que no hay que permanecer esclavo de la coherencia material de una imagen —, en cierta manera de abajo arriba. Desde arriba y desde abajo.

Vimos ya por qué los teólogos católicos apenas habían estudiado la Iglesia fuera de la primera línea y por qué sólo habían hecho una teoría de su estructura (cfr. cap. 2). Apenas vieron la Iglesia si no es construyéndose desde arriba, jerárquicamente; mucho menos la Iglesia edificándose lateralmente y desde abajo por lo que Pío XII llamaba no hace mucho «un intercambio de vida y de energías entre todos los miembros del Cuerpo místico de Cristo sobre la tierra» [13]. Tal vez encontraremos alguna luz para nuestro objeto considerando de cerca las dos líneas por las que puede desenvolverse el sentimiento de la Iglesia y la manera como puede construirse. Será fácil suponer que no se trata para nosotros de escoger una excluyendo la otra, sino más bien de armonizarlas.

La unidad de un cuerpo social como es la Iglesia resulta de un doble orden de sus partes: orden de las partes entre sí y de todas en relación al principio representado por la cabeza; en otras palabras, por una parte, la conexión de los miembros entre sí, la red de servicios mutuos y de relaciones entre las partes y, por otra, su subordinación a la cabeza, su referencia al centro del cual las partes del cuerpo reciben su forma de acción y su propio lugar dentro del todo [14].

Que la conciencia de la Iglesia primitiva fuera muy viva en lo que afecta las relaciones entre las diversas partes, nadie de los que conozcan la historia podrá negarlo. El sentimiento de la unidad, de la homogeneidad de la Iglesia total era muy vivo, y muchos historiadores han subrayado con toda justicia el hecho de que las comunidades locales aparecían como realizaciones de una Iglesia única cuya existencia las precedía y las englobaba. Todas las Iglesias locales se consideraban ligadas a una forma de fe y de culto que les era común y les había llegado desde los apóstoles «por tradición». Que tal unidad hubo de tener su sanción y, si se quiere, su centro; que hubiera de haber en la Iglesia total y en el seno del poder apostólico una instancia responsable y guardiana de la unidad, criterio concreto de la comunión de todas las Igle-

13. Alocución al Sagrado Colegio, 24 diciembre 1945: *Doc. Cathol.* 20 enero de 1946, col. 37.

14. Análisis corriente entre los escolásticos y aplicado por Santo Tomás al estudio del cisma: cfr. nuestro art. *Schisme* en *Dict. de Théol. cathol.* col. 1300.

sias, también se tenía conciencia de ello y esta conciencia, que atestigua lo que llamamos primacía de la Sede apostólica de Roma, consta en más de un hecho cierto [15]. Pero, sin perjuicio de todo esto, había en la Iglesia antigua toda una red de servicios y de relaciones entre las comunidades locales. Eran las Cartas de comunión, las *litterae formatae* o *litterae communicatoriae,* el intercambio de cartas con motivo de una consagración episcopal, de una persecución, de un acontecimiento notable; eran las colectas y los socorros, la intervención de una Iglesia en favor de otra para que ésta permaneciera en la comunidad y la unidad; eran los viajes, las permanencias, las concelebraciones y la intercomunicación que todo esto llevaba consigo; eran, desde el siglo II en Oriente, los concilios provinciales... Y tantos otros rasgos que muestran la solicitud y la mutua ayuda de unas partes con otras: una especie de *comunión entre* partes o miembros vivos.

Las ideas desarrolladas sobre todo en Occidente, desde que se comenzó a elaborar formalmente la teología de la Iglesia, dejaron un poco en la sombra este aspecto. A partir de Inocencio III y especialmente de Bonifacio VIII las ideas estuvieron dominadas por la afirmación de las prerrogativas y del papel decisivo del poder central, y también por un punto de vista cada vez más jurídico. Luego, como ya vimos en el capítulo 2, por la necesidad de hacer frente a los errores que exageraban el papel de los individuos en la Iglesia y el aspecto según el cual ésta es un cuerpo formado por sus miembros. ¿Hay que sorprenderse, pues, de que la Eclesiología desarrollada como reacción, apenas haya considerado otro aspecto de la Iglesia más que aquel según el cual se hace desde arriba, jerárquicamente, y apenas haya visto más que las relaciones de las partes con el centro o el principio?

Esto es lo que puede constatarse al estudiar históricamente las cosas. Veamos, por ejemplo, la noción de cisma [16]. En los primeros siglos era un concepto referido principalmente al marco de la Iglesia local: el cisma consistía en levantar un altar contra el altar legítimo, desgarrando de esta manera la comunión. Esta idea, es preciso decirlo, es todavía perfectamente válida en teología católica. Pero, hacia fines de la Edad Media, vemos que la noción de cisma se trasplanta del marco de la Iglesia local al cuadro de la Iglesia universal y finalmente es de-

15. El conocimiento de estos testimonios abunda en el lado católico. Citemos entre los mejores los de Mons. DUCHESNE (*Églises separées*, París, 1896), Mons. BATIFFOL y del P. M. JUGIE (*Où se trouve le christianisme intégral?*, París, 1946). Citamos también, entre los no católicos, los tratados en definitiva positivos de Tr. G. JALLAND (*The Church and the Papacy,* Londres, 1944) y de Fr. HEILER (*Altkirchilche Autonomie und Papstlich Zentralismus,* Munich, 1940), sobre los cuales cfr. nuestra información en *Rev. Sciences phil. et théol.*, 31 (1947) 276-287.

16. Cfr. nuestro artículo citado *supra*.

finida por referencia exclusiva al Pontífice romano. Más claramente: la noción de unidad de la Iglesia se contrae sobre el centro; la vida de la cristiandad se enfoca principalmente en su relación inmediata al jefe visible de la Iglesia.

Indudablemente en este sentido ha desarrollado el catolicismo moderno su conciencia de unidad y de catolicidad. La vida de cada cristiandad se desenvuelve en una relación directa y constante con el centro de la catolicidad. Ser católico es, sobre todo, guardar y actuar esta relación con el cerebro y el corazón romano de la Iglesia. Se piensa mucho menos en el segundo aspecto, el de los mutuos servicios, de las relaciones y de las comunicaciones entre las partes. Es un hecho, por ejemplo, que, hasta estos últimos años, que han abierto a este respecto la esperanza a una renovación, las Iglesias nacionales han tenido dentro de la Iglesia católica pocos intercambios unas con otras. Por ejemplo, entre las dos guerras mundiales no se ha visto que los obispos franceses participaran en tal o cual acto público de la vida de la glesia alemana, o a los obispos alemanes en actos de la Iglesia francesa. Incluso los clérigos y los laicos se encontraban poco entre miembros de comunidades locales diferentes. En todos existía una plena y viva conciencia de pertenecer a una sola Iglesia, que es la Iglesia universal, pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo en la tierra. Pero esta conciencia provenía del sentimiento de una conformidad de fe y de culto y, sobre todo, por un común acercamiento al mismo centro, mucho más de lo que se manifestaba en gestos de solidaridad, de intercambio y de servicios mutuos. Se tenía principalmente el sentimiento de *comunión con,* pero poco el sentimiento de *comunión entre.*

Los grandes genios teológicos del siglo XIII, que vivieron en un momento de equilibrio superior entre el mundo tradicional antiguo cuya savia llegaba hasta ellos, y el mundo moderno que bajo tantos aspectos se anuncia desde los últimos años del siglo XII, unieron muchísimo mejor ambos sentimientos. Vivían también en un tiempo en que la vitalidad de las comunidades locales era grande, sin que sus iniciativas fueran comprimidas por una ley uniforme impuesta desde arriba. La idea colegial estaba viva en todas partes. Interroguemos, pues, a Santo Tomás sobre la cuestión de la unidad o de la comunión, de la cual el cisma es lo contrario, y tomemos como intérprete a su genial comentarista, el cardenal Tomás de Vio, conocido por Cayetano († 1534) [17].

Distingue éste en la unidad eclesial tres zonas crecientes de profundidad e interiorización. Hay ante todo, dice, el plano de una conformidad de todas las partes de la Iglesia en la fe y los actos de culto: creemos las mismas doctrinas, adoramos y amamos al mismo Dios, practicamos idénticos sacramentos, etc. Todo esto afecta grandemente a la unidad

17. *Suma Teológica*, II-II, q. 39, a. 1.

eclesiástica: puede incluso decirse que la constituye y estructura objetivamente. Pero no constituye propiamente la unión que el cisma destruye. Por todo esto, nos hacemos semejantes y paralelos en los actos de nuestra vida religiosa, sin ir formalmente hasta no hacer más que *una Iglesia, una comunión.* — Existe luego, añade Cayetano, la sumisión de todos a un mismo jefe. Pensamos, desde el punto de vista de la vida externa de la Iglesia, en nuestra común sumisión al Soberano Pontífice. Esto hace, dice el autor, que los miembros tengan idéntico jefe; pero no basta para hacer que constituyan una única comunidad. De esta manera, decía Vitoria, otro gran comentarista de Santo Tomás, en el siglo XVI, España, Austria, Alemania y los Países Bajos están bajo la autoridad del emperador; de esta manera, podríamos decir nosotros, los países sometidos por conquista a una misma autoridad no forman necesariamente *un pueblo:* es necesario otra cosa que introduzca precisamente una realidad de comunión —. Esta otra cosa en la Iglesia es la inclinación y la fidelidad de las partes a comportarse de verdad como partes de un todo o miembros de un cuerpo, a considerarse no como si cada cual formara un todo aparte, sin otra regla que sí mismo, sino como llamados por el Espíritu Santo a ser miembros unos de otros. «Esto hace, escribe Cayetano, que entre Iglesias tan alejadas como por ejemplo las de Escocia y España haya algo más que coincidencia en la fe, la esperanza, la caridad, los sacramentos y la obediencia al mismo jefe: hay un lazo que une una parte con otra, en una comunidad única, cuyo principio regulador es sólo el Espíritu Santo».

Lo que esto representa o cómo se traduce concretamente, no nos incumbe investigarlo. Lo que de verdad nos interesa es haber reconocido en la Iglesia esta dimensión de comunión según la cual las partes deben existir una por otra, ser solícitas mutuamente, cuidando de insertarse en el todo, de armonizarse según su ritmo y exigencias.

Es notable que las definiciones de la Iglesia dadas por los mejores espíritus de la época moderna sólo conjugan los dos primeros elementos distinguidos por Cayetano, enmudeciendo sobre el tercero. Por ejemplo, Bossuet en la Catecismo de Meaux [18]; del mismo modo los innumerables

18. ¿Qué es lo que los une dentro? (Se trata de los fieles.)
La misma fe.
¿Qué es lo que los une fuera?
La profesión de una misma fe, de una misma ley, los mismos sacramentos, el mismo gobierno eclesiástico bajo el único jefe visible que es el Papa.»
Sin pretender enfrentar un arzobispo con un obispo, vemos una teología más completa en estas líneas de Mons. Feltin: «Somos creyentes católicos porque recitamos el mismo *Credo*, obedecemos al mismo Padre, comulgamos en la misma Mesa y del mismo Pan. Pero, ¿tenemos el derecho de ostentar este título *cuando nos conocemos tan mal y comunicamos tan poco unos con otros?*» (Carta pastoral en la cuaresma de 1951 sobre el sentido de la Iglesia; cfr. *Docum. cathol.*, 11 marzo 1951, col. 268; el subrayado es nuestro).

autores modernos que han hecho suya, con frecuencia sin cambiar una palabra, la definición de la Iglesia formulada por San Roberto Belarmino : «La sociedad de los hombres en marcha hacia la Patria, unida por la profesión de la misma fe cristiana y la participación de los mismos sacramentos, bajo la autoridad de los pastores legítimos y principalmente del Romano Pontífice» [19].

Tenemos así una noción de Iglesia en la que se recalca, por una parte el movimiento de semejanza, paralelo, incluso convergente, de todos los fieles hacia Dios y la dependencia de todos respecto a un único jefe — invisible y principal, Cristo ; visible y subordinado, el Papa — ; en una palabra, tenemos la realidad de comunión *con,* pero no se ven las realidades de la comunión *entre:* relaciones de los miembros entre sí y de mutua ayuda fraterna. Quizás sea normal en una teología que sólo pretende definir la estructura. Pero esta teología ha llegado hasta la catequesis, la predicación, la pastoral y, por tanto, hasta la vida, como ha demostrado Fr. X. Arnold... Idénticas omisiones e idénticas acentuaciones se hallarán en la manera corriente de entender el culto y la liturgia. Se recalca con vigor el culto dado a Dios por el fiel ; también la dependencia respecto del sacerdocio, la unión a una realidad objetiva y dada ; pero el aspecto de comunión, de culto rendido *conjuntamente,* de edificación mutua, de revelar a Cristo unos a otros, ya está más débilmente expresado y resentido. La misa desarrolla un intenso valor de sacrificio y de adoración, pero olvida en parte lo que podría ser expresión eficaz de la comunión fraterna. También ella es más comunión *con* que comunión *entre.* Salvo en ciertas realizaciones en el seno de algunos movimientos de juventud, en grupos constituidos desde abajo, en algunas raras parroquias, el aspecto de «sinaxis» y de «agapé» se manifiesta muy poco.

Todo esto afecta a la conciencia que los fieles tienen de su papel en la Iglesia, de cómo ésta vive y se construye. Hemos visto anteriormente, recordando lo que Daniel Rops decía de los franceses antes de 1939, que los fieles apenas tenían el sentimiento de que la Iglesia debía *hacerse* y, sobre todo, que debía hacerse, por lo menos en cierto sentido, *gracias a ellos* (cfr. cap. 2, 51). A decir verdad, los más fervorosos de entre los laicos tuvieron siempre conciencia de poder aportar su parte en la promoción del reino de Dios y en la edificación del Cuerpo místico. No reconocerlo sería ignorar tantos rasgos de fervor, tantas palabras ardientes, cuyo testimonio ha recogido un día u otro cualquier sacerdote. Sin embargo, esta conciencia parece afirmarse más bien en el orden de la vida interior, de la Comunión de los Santos, de la relación directa y personal y con Cristo, jefe supremo e invisible de la Iglesia [20] ; mucho

19. *Controv. De Ecclesia militante,* lib. 3, c. 2 (*Opera,* t. II, p. 75).
20. Este aspecto ha sido puesto muy de relieve en el bello pasaje de la en-

menos en el plano de un contacto concreto de mutua ayuda o de mutua revelación de Dios: lo que hemos llamado trama; lo que Pío XII llamaba «un intercambio de servicios y de energías entre todos los miembros del Cuerpo místico en la tierra».

Después de haber definido de forma general su situación eclesiológica, debemos ahora estudiar este orden de cosas en sus aplicaciones concretas.

* * *

B) Explicación descriptiva y aplicaciones concretas

Los escritos de los Apóstoles y de los Padres apostólicos presentan a la Iglesia construyéndose tanto según su trama como según su urdimbre.

En San Pablo es evidente que todo depende de su visión del cuerpo de Cristo [21]. Cuantos pertenecen a la comunidad de los fieles son miembros del Cuerpo de Cristo y miembros vivos: miembros de Cristo [22], miembros unos de otros [23], esto a causa de aquello. Porque somos parte de uno solo, a quien pertenecemos por la fe, de forma que su voluntad es la nuestra; en una palabra, porque llevamos una vida a cuenta de Cristo, resulta que la vida y la obra de uno solo se realiza en todos, igual que la de un individuo se realiza en la multiplicidad de sus facultades y operaciones. De ahí que en sus magníficos textos San Pablo diga que los fieles-miembros deben ejercer cada uno su parte de actividad según la diversidad de los dones recibidos, en vistas y en beneficio de todos los demás miembros del cuerpo entero [24]. Es así como éste se construye, no teniendo más finalidad los dones particulares que asegurar el crecimiento de todo el cuerpo, procurando el de sus miembros, cada uno en sí mismo y en beneficio de los demás [25]. El haber de cada uno es, pues, un haber de miembro, ordenado ciertamente con su vida personal, pero también e inseparablemente con la vida del todo y al servicio de los demás. Este gran principio, que es ya verdadero en el plano natural

cíclica *Mystici corporis* en la que Pío XII muestra al Cuerpo místico cooperando a su propia salvación «naciendo, por decirlo así, de su propio trabajo»: AAS, 35 (1943), 213-214 (ed. *Bonne Presse*, p. 24). En otros pasajes de la encíclica se habla de la ayuda mutua, incluso exterior y gracias a las aportaciones laterales: por ejemplo, p. 200 (*Bonne Presse*, p. 10-11), p. 240 (p. 53), etc.

21. Cfr. L. Deimel. *Leib Christi. Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkichlichen Lebens*, Friburgo di Brisgivia, 1940, p. 65 s., 89 s., 119 s.

22. *I Cor.* 6, 15; 10, 17; 12, 12 y 27; *Ef.* 5, 30.

23. *Ef.* 4, 25; *I Cor.* 12, 12 s.

24. *Rom.* 12, 4-8; *I Cor.* 12, 4-14; *Ef.* 4, 7-12 y 16. Son textos muy conocidos. Pero conviene leerlos una vez más; volveremos a encontrarlos más adelante.

25. *Ef.* 4, 11-16 y los estudios citados *supra*, n. 1.

del mundo, derrama luz sobre muchos textos apostólicos y debería esclarecer más la moral de los cristianos [26]. ¿Qué se nos dice, en efecto?

La palabra de Cristo tenga en abundancia su morada entre vosotros, con toda sabiduría, enseñándoos y animándoos unos a otros... (*Col.* 3, 16).

Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de las misericordias, y Dios de toda consolación, el cual nos consuela en todas nuestras tribulaciones: para que podamos también nosotros consolar a los que se hallan en cualquier trabajo, con la misma consolación con que nosotros somos consolados de Dios (*II Cor.* 1, 3-4).

Amonestaos todos los días los unos a los otros mientras dura el día que llamados hoy... (*Heb.* 3, 13). Pongamos los ojos los unos en los otros para incentivo de caridad y de buenas obras: no desamparando nuestra congregación, como es costumbre de algunos, sino al contrario, alentándonos mutuamente (*Heb.* 10, 24-25).

Hermanos, si alguno como hombre que es cayere desgraciadamente en algún delito, vosotros los que sois espirituales, instruidle con espíritu de mansedumbre... Comportad las cargas unos de otros y con eso cumpliréis la ley de Cristo (*Gal.* 6, 1-2).

Vosotros, hermanos, sois llamados a la libertad: cuidad solamente que esta libertad no os sirva de ocasión para vivir según la carne, pero sed siervos unos de otros por un amor espiritual. (*Gal.* 5, 12).

Comunique cada cual al prójimo la gracia, según la recibió, como buenos dispensadores de los dones de Dios, los cuales son de muchas maneras (*I Pe.* 3, 10).

A este florilegio podrían añadirse otros textos referentes a la beneficencia y reparto de bienes [27], la colecta hecha por San Pablo para los santos de Jerusalén [28], la comunidad de plegaria y la solicitud [29], y otros muchos pasajes fáciles de encontrar con unas concordancias, en los que se emplean las palabras ἀλλήλων, etc. (latín: *invicem*), «los unos y los otros». Podrían añadirse también los que atestiguan toda una red de hospitalidad, de ayuda, de cooperación mutua:

Amándoos recíprocamente con ternura y caridad fraterna: procurando anticiparos unos a otros en las señales de honor y deferencia... Caritativos para aliviar las necesidades de los santos: prontos a ejercer la hospitalidad (*Rom.* 12, 10 y 13).

Os recomiendo a nuestra hermana Febe, la cual está dedicada al servicio de la Iglesia de Cencrae: para que la recibáis por amor del Señor como

26. Ya verdadero en el plano natural: cfr. en el volumen de *Études conjointes* el trabajo sobre el sentido cristiano de la vocación y de la profesión.

La moral de los cristianos: es de destacar el esfuerzo del P. E. MERSCH para esclarecer muchos de sus puntos esenciales bajo esta luz: *Morale et Corps mystique*, París y Bruselas, 1937; 2.ª ed., en 2 volúmenes. 1950.

27. *Heb.* 13, 16; *I Tim.* 6, 18; *Rom.* 12, 13.

28. *Rom.* 15, 25-27; *Gál.* 2, 10; *I Cor.* 16, 1-3; *II Cor.* 8-9.

29. Plegaria: *Act.* 2, 42 y 46; 4, 24; 5, 12; *Rom.* 15, 6 y 30; *II Cor.* 1, 11; *Col.* 4, 12; *Flp.* 1, 9; *I Tim.* 2, 1.

Solicitud: *I Cor.* 12, 25; *Rom.* 12, 9 s.

deben recibirse los santos: y le deis favor en cualquier necesidad que necesitare de vosotros: pues ella lo ha hecho así con muchos y en particular conmigo (*Rom.* 16, 1-2; para la hospitalidad cfr. *I Pe.* 4, 9; *Heb.* 13, 2; *I Tim.* 3, 2; *Tit.* 1, 8).

Textos de acentos semejantes pueden hallarse entre los Padres apostólicos [30], los Padres de la época clásica [31], luego con un vocabulario entre los grandes teólogos escolásticos [32]. Inútil acumular testimonios. Todos ellos hablan de un orden y actividades distintos de los dones y actividades oficiales, jerárquicos, pero que *también contribuyen* a la edificación de la Iglesia. En la perspectiva bíblica todo don espiritual o carisma está ordenado a esta edificación. Hay en cierta manera una gracia única, un único designio de gracia, según el cual, en función del cual, han sido repartidos a cada uno dones diferentes, aunque enfocados todos a la misma obra:

Porque así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, mas no todos los miembros tienen un mismo oficio: así nosotros, aunque seamos muchos, formamos en Cristo un solo cuerpo, siendo todos recíprocamente miembros los unos de los otros. Tenemos, por tanto, dones diferentes, según la gracia que nos es concedida (*Rom.* 12, 4-6).

Hay, sí, diversidad de dones espirituales, mas el espíritu es uno mismo; hay también diversidad de ministerios, mas el Señor es uno mismo; hay asimismo diversidad de operaciones, mas el mismo Dios es el que obra todas

30. Cfr. por ejemplo, SAN IGNACIO, *Ef.* 3, 1; *Magnes,* 13, 2; SAN POLICARPO: *Phil.* X, 2; SAN CLEMENTE DE ROMA: *Cor.*, 37, 5; 38, 1: «Que sea, pues, guardado en su integridad el cuerpo de Cristo que formamos todos; que cada uno se subordine al prójimo, conforme al carisma de que haya sido investido.

31. Por ejemplo, SAN JUAN CRISÓSTOMO: *De Lazaro, concio* 6, n. 4 (P. G., 48, 1032: los miembros son miembros unos de otros y todos se compadecen cuando uno sufre); *In 1 Cor.*, hom. 31, n. 3 (61, 261); *In Flp.* c. 1, hom. 3, n. 4 (62, 204: rezar unos por otros). — SAN AGUSTÍN: *Sermo Denis* 19, 5, en *Miscellanea Agost.*, I, Sermones post Maurinos reperti. ed. G. MORIN, Roma, 1930, p. 102 (solidaridad y solicitud de los miembros unos con otros en el cuerpo). — SAN PAULINO DE NOLA: *Ep.* 2, n. 3 (P. L. 61, 161: «...ut sociali invicem membro nobis collaboremus, ut crescamus in illius corporis aedificationem cujus caput Christus est»); *Ep.* 5, n. 11 col. 172: «aegritudino nostrae, quia et ipse sociale membrum erat, socio labore compassus est»); *Ep.* 13, n. 3 (col. 208-209). — SAN GREGORIO: *In Ezeq.* lib. 2, hom. 1, n. 5 (P. L. 76, 939: «In sancta Ecclesia unusquisque et portat alterum et ab altero portatur»). — Debo el conocimiento de la mayoría de estos textos a diversos trabajos del P. Seb. TROMP.

32. Para atenernos a SANTO TOMÁS DE AQUINO: «mutua suministratio», *Suma Teológica,* II-II, q. 183, a. 2, ad 1; cfr. *IV Sent.* d. 19, q. 2, a. 2, sol. 1; *De Verit.* q. 29, a.4; *Com. in I Cor.*, c. 12 lect. 3; *in Eph.* c. 4, lect. 5; *in Col.* c. 1, lect. 5; c. 2, lect. 4. — Noción de Iglesia como pueblo de Dios: «quando consentiunt in jus divinae legis, ut sint ad invicem utiles et tendant in Deum»: *Com. in Hebr.* c. 8, lect. 3; cfr. *Suma Teológica*: I-II, q. 105, a. 2. — Pío XI dijo muchas veces que en la Acción Católica se realizaba una «mutua commutatio», un intercambio de servicios, que responden exactamente a este programa: cfr., por ejemplo, Carta al Episcopado mejicano, 28-3-1937 (AAS, 29 [1937] 191). Tenemos, pues, un espacio de enlace orgánico entre esta exposición y el capítulo siguiente.

las cosas en todos. Pero los dones visibles del Espíritu se dan a cada uno para la utilidad común... Mas todas estas cosas las promueve el mismo indivisible Espíritu, repartiéndolas a cada una según quiere (*I Cor.* 12, 4-7 y 11).

Y así. Él mismo a unos ha constituido apóstoles, a otros profetas y a otros evangelistas, y a otros pastores y doctores, a fin de que trabajen en la perfección de los santos, en las funciones de su ministerio, en la edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que arribemos... al estado de un varón perfecto, a la medida de la edad perfecta según Cristo (*Ef.* 4, 11-13).

Este último texto habla principalmente de los «ministerios», quizás de los ministerios instituidos, que Pablo relaciona con Cristo en cuanto *Señor,* es decir, según su poder; pero los textos precedentes hablaban de otros dones espirituales, distribuidos por todo el cuerpo por el Espíritu que es el principio de vida. Ahora bien, si entre esos dones hay que contar ciertos carismas singulares e incluso extraordinarios, como es el poder de realizar milagros o de hablar varias lenguas, también hay que contar otros muchos, más conformes con lo cotidiano de la vida de Cristo: palabra de sabiduría, palabra de conocimiento, fe intrépida, discernimiento de espíritus, don de enseñar o exhortar, gracia de distribución o de obras de misericordia, don de presidencia... Es indudable que las listas de San Pablo, que no son sistemáticas, no pretenden ser completas. Puesto que tales dones responden a las necesidades de la Iglesia y se ordenan a su edificación, parece normal que el Espíritu, que jamás deja de asistir a la Iglesia, los suscite y distribuya diversamente según los lugares y los tiempos, inventando otros nuevos, modificando el régimen según lo considere útil. ¿No vimos antes (p. 309) que el régimen de hablar lenguas y el de profecías había cambiado antes de la muerte de los apóstoles? ¿No es evidente que si Pablo hubiera conocido a los príncipes cristianos, por ejemplo, hubiera citado también carismas de gobierno, y que ante la actual Acción Católica hubiera hecho alusión a carismas de dirigente, carismas de testimonio y muchos otros, al mismo tiempo que hubiera dado una visión nueva de los mencionados?

¡Cuánta variedad de dones del Espíritu son necesarios para construir el cuerpo de Cristo! Algo puede vislumbrarse si se piensa en cuántas cosas son necesarias en la naturaleza para producir un buen fruto; en el mundo de la cultura, para llevar a cabo una obra de arte; y más sencillamente, en cuántas circunstancias han contribuido a formar un cristiano verdaderamente adulto en lo espiritual: una colaboración, invisiblemente animada por el Espíritu, de la Iglesia jerárquica, de sacerdotes, de religiosos o religiosas que se ocuparon de nosotros, de toda la familia, padre, madre, abuelos, hermanos mayores, compañeros y amigos, de tal jefe excursionista o militante jocista, de cien encuentros, de tantas cosas vistas, leídas, sufridas... de mil influencias casi indescifrables y, englobándolo todo, de toda la comunión de los santos. «¡Cuántas variedades relacionadas de unos a otros! Éste santifica con su ejemplo al superior que lo dirige con su autoridad. El otro suministra

socorros espirituales al ministro de quien recibe los sacramentos. Entre el que predica y los que escuchan, los que rezan, los que sufren, los que trabajan y gobiernan, ¡ cuántos intercambios ! Solamente Dios conoce los innumerables lazos que unen entre sí a los miembros de su Iglesia ; nosotros sabemos lo bastante para llegar a ser otros y gustar de esta manera una de las dulzuras más preciosas de la vida en Jesucristo» [33].

La acción de los fieles, laicos y sacerdotes en cuanto son sujetos religiosos, en favor de la edificación de la Iglesia según lo que hemos llamado la trama, es variada y múltiple. En el fondo, todo obrar humano contribuye de alguna manera, aunque principalmente el que tiene una finalidad o unas incidencias más inmediatamente colectivas. Ni siquiera los dones naturales deben ser excluidos por principio : ¿ no los llamaban doctores de la Iglesia, como Alberto Magno en pleno siglo VIII, gracias al sentido de dones gratuitos? ¿y no enseña Santo Tomás que los dones naturales caen bajo la predestinación de los hijos de Dios? [34]. ¿Por qué un carisma de presidencia, por ejemplo, no es en el fondo un don natural, aunque existiendo en un miembro de Cristo, purificado, fortalecido, ennoblecido por una vida de fe y de caridad, orientado en fin por el Espíritu Santo para utilidad de todos, en orden al ministerio que consiste en la edificación de la Iglesia? En realidad, también dentro de esta perspectiva natural todo es gracia, o más exactamente, como dice San Pablo, don hecho *según la gracia* (*Rom.* 12, 6). Todo puede servir para conducirnos a Cristo, luego para edificar su cuerpo : si bien la construcción total y propiamente social de ese cuerpo, que es la Iglesia, no pueda hacerse y mucho menos consumarse sin los carismas propiamente jerárquicos y apostólicos por los cuales se levanta la estructura. De las infinitas perspectivas que esto abre a los fieles, solamente subrayaremos dos o tres aspectos.

Ante todo, el que atañe al conocimiento, a la construcción de la imagen de Dios y de Cristo en nuestra conciencia. No suele hablarse más que de la comunicación oficial del conocimiento de Dios mediante la enseñanza pública de los sacerdotes y de la jerarquía ; apenas se recalca la importancia de las aportaciones laterales y que también nosotros podemos ser reveladores de Dios unos a otros. Cuántas veces, sin embargo, he comprendido mejor lo que es la oración y me he sentido

33. P. G. Long-Hasselmans (en su biografía escrita por L. GIRAUD, Marsella, 1937, p. 237).

34. Para SAN ALBERTO, cfr., por ejemplo, *Sum. theol.*, II, 101, m. 3, sol. (Borgnet, XXXIII, 255 ; H. DOMS : *Die Gnadenlehre des sel. Alberts Magnus*, Breslau, 1929, p. 81-82, 167. — Para SANTO TOMÁS tal parece ser la línea de su pensamiento : cfr., por ejemplo, *I Sent.*, d. 41, a. 4 ; *Sum. theol.* I, q. 23, a. 5 ; *Com. in Rom.* c. I, lect. 3 ; cfr. BILLUART *Cursus theol.*, ed. París, 1895, t. I, p. 445 s.

más inclinado a orar, viendo a éste o a aquél de rodillas (tal vez un muy humilde fiel), o escuchando a tal otro que explicaba de una manera sencilla lo que significaba la oración en su vida. He comprendido que era avaro y egoísta y qué cosa es el espíritu de disponibilidad y de don, al ver como otro daba parte de su tiempo, de sus bienes, de su corazón, de su amistad. Y las lecturas que han atraído mi atención, los problemas que me han sido planteados, las innumerables ocasiones por las que, a través de mis hermanos, del estrépito y bullicio del mundo, a través de todas las cosas, Dios se ha dejado comprender, se ha insinuado a mí, ha crecido; en una palabra, Cristo ha sido edificado en mí, y yo en Él... María de la Encarnación explica como, al quedar viuda a los diecinueve años, se preguntaba angustiada si volvería a casarse, cuando una compañera le dijo, sin saber gran cosa: conviene ser toda de Dios. Esto fue para ella como una luz que iluminó su decisión [35]. ¿Cuántas veces hemos sido orientados por una palabra venida de un hermano cristiano?

Tocamos con esto un aspecto general de toda la obra del Espíritu Santo en la Iglesia, en particular todo el trabajo de trama: el papel decisivo de las circunstancias. «Somos la hechura de Dios, dice San Pablo, creados en Jesucristo para obras buenas, preparadas por Dios para que nos ejercitemos en ellas» (*Ef.* 2, 10). Convendría no engañarse sobre este texto, igual que sobre la hermosa frase de San Francisco de Sales, «no hay más diferencia entre el Evangelio escrito y la vida de los santos que entre una música anotada y otra cantada» [36]; no hay ninguna predeterminación mecánica que aniquile la libertad. Pero existe la acción del Espritu Santo que hace entrecruzar mis caminos y los del otro, y que hace de esos encuentros otras tantas ocasiones «a fin de que trabajen en la perfección del cuerpo de Cristo» (*Ef.* 4, 12). Los encuentros y las circunstancias vienen a ser unas misiones *ex spiritu* que todo hombre dócil a Dios recibe en vistas a una obra cuyo juego lleva Otro, conduciéndola a una meta que conocemos teóricamente, pero cuyas veredas secundarias ignoramos. Comprometidos en el gran combate del reino de Dios, a diferencia del soldado que sólo ve su reducido ángulo, desconociendo el plan conjunto (Fabricio de Stendhal en Waterloo...), nosotros vemos la meta, o sea la estrategia general, pero no logramos ver la táctica del Señor y la mayoría de las veces difícilmente nos damos cuenta del valor de lo que estamos realizando en el momento. Sin embargo, cada cual, según sus dones y las ocasiones de su ruta, tenemos siempre el deber de ayudar de una u otra manera a los

35. MARÍA DE LA ENCARNACIÓN: *Relation de 1654*, & LIII: *Oeuvres spirit. et histor.*, t. II, Québec y París, 1930, p. 483.
36. Carta a Mons. Frémyot, 1604: *Oeuvres*, ed. Annecy, t. XII, p. 306.

demás, de ser sus reveladores del misterio de Dios, de ejercer algún «carisma» y así avanzar por poco que sea la edificación del cuerpo místico.

No se crea que la misión oficial o jerárquica escapa totalmente al régimen de encuentros y ocasiones. Escapa en el sentido de que no depende de ello para ser constituida en su realidad de misión; pero no llega a actualizarse y a completarse, sino a especificarse, al menos a precisarse, más que en el ejercicio de los encuentros y circunstancias. La misión jerárquica apostólica, dotada de carismas propios, se constituye desde arriba; como un pilar de piedras angulares, que en arquitectura se llama cadena,* construye la Iglesia según la firmeza de sus cimientos verticales. Pero desde el momento que actúa, no permanece aislada, como un poste de emisora radiofónica; engarza toda suerte de conexiones, aportando y recibiendo, preguntando y respondiendo, según los encuentros y las circunstancias, de los que también el Espíritu Santo dirige el juego «para perfección de los santos, en las funciones de su ministerio, en la edificación del cuerpo de Cristo».

Sólo con el nombre de comunidad puede denominarse la Iglesia que se edifica así por la comunicación de sus miembros unos con otros, según una red de servicios, de revelaciones mutuas, de aportaciones eventuales o de ejercicio habitual, en beneficio del cuerpo, de los dones recibidos. De ahí que el presente capítulo lleve como título: Los laicos y la vida comunitaria de la Iglesia.

Es indudable que a un re-descubrimiento de esta visión de las cosas van orientados ciertos intentos y ciertos movimientos de la vida actual de la Iglesia, sobre los que conviene decir algunas palabras.

1.° Una de las características de la vida católica contemporánea es la multiplicación de grupos reducidos de hombres y, con frecuencia, de familias y matrimonios que se reúnen en el plano de la vida cristiana, o al menos en un plano orientado hacia la vida cristiana, en una verdadera comunión. ¿Quién no conoce esos grupos fraternos: grupos de matrimonios; comunidades del inmueble; círculos misioneros, bíblicos, litúrgicos, ecuménicos; parroquias universitarias; excursionistas de diversos tipos; innumerables campamentos de verano? Sin desconocer los inconvenientes que pueden surgir, y el exceso de trabajo impuesto a los participantes y a los directores espirituales, parece incontestable que dentro de esos grupos, o por iniciativa de ellos, es donde se han realizado en los últimos años renovaciones prometedoras, una auténtica reanimación de la sociedad cristiana. En todo caso, movimientos de esta clase acosan, no pueden ser reprimidos, igual que la vida. Tales movimientos tienen indudablemente un significado...

Responde esencialmente a un deseo de re-descubrir a la Iglesia y, en

* Término francés, cuya traducción castellana no sirve para la comparación.

cierto sentido, de volver a entrar en ella, de rehacerla desde abajo. Hemos observado en otra parte [37] que, para muchos de nuestros contemporáneos, el andamiaje e incluso la institución de la Iglesia hace de pantalla al misterio profundo y vivo, que éste sólo podrá ser descubierto o re-descubierto desde abajo, partiendo de pequeñas células de Iglesia donde sea más directa y más puramente vivido. Hablando de estas células escribía no hace mucho el padre Montuclard: «No deja de ser una señal de la carencia estructural del ambiente católico. Todas se presentan, en el pensamiento de quienes las constituyen, como una protesta latente contra la rigidez y la inadaptación de las formas de la sociedad eclesial. Todas se sitúan fuera de una organización propiamente eclesiológica...» [38]. El P. Montuclard diagnosticaba la insatisfacción de las estructuras actuales de la Iglesia. Esto es verdad sin duda alguna. Nosotros precisaríamos: un deseo de volver a encontrar, por debajo del aparato administrativo y acabado, la realidad viva de las comunidades de fondo, el aspecto por el cual la Iglesia es al mismo tiempo que una institución objetiva o una mediación jerárquica, una comunidad a cuya vida tienen que aportar algo todos los miembros mediante sus intercambios y comunicaciones.

Además de los frutos de fervor y entusiasmo que algunos centenares de sacerdotes podrían testimoniar, estas células comunitarias en las que el sujeto religioso interviene activamente, tienen un gran valor apostólico. El Santo Padre lo proclamaba recientemente, viendo en ellas una forma particularmente eficaz del apostolado propio de los laicos [39].

37. *Vraire et fausse réforme*, p. 56 (referencias: añadir J. LACROIX en *Esprit.*, mayo 1950, p. 886-887).

38. *Rebâtir le temple. Deuxième lettre aux impatients*, Petit-Clamart, 1948, p. 47 (cfr. p. 47-60).

39. Discurso del 6 de febrereo de 1951 a los párrocos y predicadores cuaresmales de Roma (Docum. cathol., 11 marzo 1951, col. 260-261): «Sabemos que ciertos laicos católicos — bajo el impulso y la dirección del sacerdote — han formado pequeñas sociedades o círculos, en los que dos veces por mes, según las circunstancias, los colegas de profesión, los padres, los amigos, se reúnen para tratar y discutir, bajo una dirección competente, entre otros temas, también cuestiones religiosas. Es sorprendente — se nos dice — constatar las conversaciones obtenidas en tales círculos. Y con los jefes de familia o los dos esposos, se ha ganado al mismo tiempo muchas veces a toda la familia.

De tales formas amigables de apostolado nacen luego variados modos adaptados a las necesidades y posibilidades particulares. Y así, por ejemplo, católicos fervientes y celosos invitan a veces en la intimidad de su hogar a personas alejadas de la religión y más lejos quizás de dejarse llevar a la Iglesia y asistir a misa; y entonces escuchan juntos por radio la emisión católica del domingo o alguna lectura religiosa y, tal vez, llegan a unirse a ellos en una plegaria común.

Pero dirán sin duda algunos, ¡estos buenos católicos, hombres y mujeres, se contentan con poco! ¿Poco? Sin embargo ya es algo y conviene repetir aquí las palabras de Cristo: «Quien... no está contra nosotros está a favor nuestro» (*Mc.* 9, 40, según

2.° A esta demanda por parte de los fieles responde entre los sacerdotes el estudio de una pastoral adaptada a las nuevas necesidades, muy especialmente a las de una Iglesia que sea más comunidad, en la que sean tomadas con mayor consideración las aportaciones del sujeto religioso: es decir, una Iglesia que se construya *también* desde abajo. No repetiremos aquí lo dicho en el capítulo 2 acerca de la reducción del concepto de Iglesia a su aspecto de institución objetiva o mediación jerárquica. Pero todo lo que se busca y se ha hecho hasta el momento en los diferentes planos de la celebración litúrgica, de la vida apostólica, de las estructuras parroquiales, de la administración de los sacramentos e incluso de la conciencia doctrinal sobre el misterio de la Iglesia, obedece a una misma inspiración: sin negar nada de lo objetivo y del dato, revalorizar la consideración del sujeto religioso, de sus disposiciones, aportaciones, participación, v finalmente la expresión plena que puede encontrar en una verdadera comunidad [40]. Todo esto responde al redescubrimiento de la Iglesia hecha en cierto sentido por los miembros y, por tanto, desde abajo. Se trata, como ha dicho felizmente un teólogo alemán, de un *volver a ser pueblo,* de una «*Volkwerdung*» de la Iglesia [41].

Ahora bien, se trata de algo que sólo se hace y puede hacerse partiendo de la base. En la medida que la autoridad se ejerce sobre un escalón superior, se va alejando de los elementos de la base, se convierte en exterior y tiende a sustituir los lazos comunitarios por el lazo imper-

el texto griego; cfr. *Merck* p. 151). Si no puede conseguirse más de momento, siempre será un acercamiento que pronto o tarde facilitará la toma de contacto con la Iglesia, en un punto cualquiera, en espera de una adhesión más total que acabará por conducir al pie del altar numerosos seres reconfortados con los santos sacramentos.

Con todo Nuestro corazón Nos alabamos este trabajo apostólico de los laicos y os exhortamos, queridos hijos, a acogerlo benignamente, a fomentarlo y, sobre todo, a dejarlo desarrollar libremente, bien permanezcan estos grupos dentro de los límites parroquiales o se extiendan igualmente al exterior, bien dependan de la Acción Católica organizada o no. En todo caso, es siempre un apostolado de laicos del mejor quilate».

40. Sería salirnos de nuestro tema si tuviéramos que explicar esto con un poco de detalle. Baste leer a los «clásicos» de la investigación pastoral actual en la Iglesia de Francia, para comprender que toda ella está orientada en idéntico sentido: volver a enraizar el acto religioso en el *sujeto* religioso; hacer que los gestos no sean solamente la ejecución de un rito válido para el ministro legítimo, sino gestos de un hombre e incluso de una comunidad de hombres. Cfr., por ejemplo, G. MICHONNEAU: *Paroisse, Communauté missionnaire,* p. 186 s.; C. CHÉRY: *Communauté paroissiale et Liturgie, Notre Dame Saint Alban*; para los bautizos, p. 74-77; para las primeras comuniones, p. 89; para las bodas, p. 104, 110, 113; para los entierros, p. 40, 129 s.

41. M. D. KOSTER: *Die Firmung in Glaubenssinn der Kirche,* Regensberg-Münster, 1948, p. 6.

sonal de la ley [42]. Una comunidad se forma, ya sea de personas, bien de comunidades elementales que ya viven como tales. Se ha podido decir, respecto del pasado, que las parroquias de la antigua Francia atraían a los hombres gracias a grupos o cofradías [43] y, respecto del presente, que una parroquia comunitaria es la comunidad de comunidades, que encuentra apoyo y recibe sus energías de los grupos elementales, a condición de que éstos sean auténticos y sepan armonizarse con el conjunto [44]. Desde el punto de vista estrictamente *canónico,* la parroquia no se define como una comunidad de fieles, sino como cierto territorio, parte del de una diócesis, sobre el que el obispo ha instituido un sacerdote como representante suyo [45]. Ahora bien, por una parte, esta noción canónica está superada, en el sentido comunitario, por la realidad de la vida [46]; por otra, se dan en la Iglesia, homologadas por el Código, posibilidades para que los fieles puedan agruparse por profesiones o estados o simplemente por afinidades espirituales [47], formando de esta manera comunidades parciales dentro del marco parroquial o al margen del mismo. Es cierto también que los fieles que se agrupan, a veces por encima de las fronteras nacionales, en movimientos de tal o cual clase, pueden formar comunidades; con mayor razón en el seno de movimientos de edificación personal o de Acción Católica. Es de desear que un gran número de fieles se unan en comunidades, llegando a ser de esta manera miembros activos de la Iglesia.

3.° El deseo de una comunidad eclesial que se construya desde abajo, mediante las aportaciones de los sujetos religiosos, se traduce a veces en una cierta manera de concebir las relaciones concretas entre la misión *ex spiritu* y la misión *ex officio,* el espíritu y la función. Se trata principalmente del sacerdocio. Las comunidades espontáneas y parciales de que acabamos de hablar gustan de escoger su sacerdote. Aún más. Cuando los fieles forman una comunidad que llega a tener

42. Esta constante sociológica ha sido sacada a buena luz por TAPARELLI DE AZEGLIO: *Essai théorique de droit naturel,* n. 1465; trad. fr. III, p. 186.

43. Esta es la conclusión de M. G. LE BRAS, en *Rev. Hist. de l'Église de France,* 1933, p. 515.

44. Cfr., por ejemplo, G. MICHONNEAU: *Paroisse, Communauté missionnaire,* passim, y en *Ecclesia,* París, 1948, p. 1308. Cfr. nuestra comunicación en el Congreso des *Oeuvres* de 1948 (*Structures sociales et Pastorale paroissiale*), p. 61.

45. Cfr. trabajo citado *supra*; METHODIUS PRICHODJKO VON MOSKAU: *Die Pfarrei in der neueren Gesetzgebung der Russischen Kirche,* Brixen, 1947, p. 232 s.

46. Cfr. METHODIUS..., p. 239.

47. Es un punto que el P. K. RAHNER ha defendido bien contra un «Pfarrprinzip» concebido y practicado con un espíritu geométrico algo estrecho: cfr. *Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip,* en *Zeitsch. f. kath. Theol.* 70 (1948), p. 169-198 (cfr. p. 186). — Cfr. sobre los aspectos comunitarios de la vida eclesial a W. BERTRAMS, *Die Eigennatur des Kirchenrechts,* en *Gregorianum* 27 (1946), p. 527-566.

todo su existir cristiano, desean encontrar entre ellos, y en cierta manera producirlo y engendrarlo, un hombre que teniendo espíritu sacerdotal pueda acercarse al sacerdocio y, una vez consagrado, llegue a ser en un sentido muy preciso su sacerdote. Ello es normal: muchos hombres llegaron así al sacerdocio en la antigüedad cristiana y durante la edad patrística [48]. Se respetan totalmente los valores jerárquicos, ya que la formación, la llamada canónica y la ordenación quedan sometidas al obispo. Pero el sacerdocio *ex officio,* con todo lo que implica de autoridad y poder, viene a coronar de esta manera el sacerdocio *ex spiritu,* que se formó como fruto del tronco comunitario. Es interesante observar que cuando las parroquias y los grupos de cristiandad comienzan a existir en forma de verdaderas comunidades, una lógica instintiva les conduce a encontrar maneras naturales de obrar en épocas de vitalidad comunitaria.

Indudablemente, encontramos también aquí la respuesta a un problema que podría ser falso problema, nacido de una oposición falaz entre las funciones o poderes jerárquicos y los carismas personales. En efecto, estas dos cosas suelen distinguirse de tal manera en los tratados católicos que llegan a aparecer separados, cuando no opuestos, sin que se vea cómo poderlos articular. Ahora bien, según el Nuevo Testamento, no hay ministerio (jerárquico) sin carismas y la cualificación más alta según el ministerio jerárquico no dispensa el desear una abundancia mayor de carismas, en particular del «carisma» de la caridad: ¿no hemos visto cómo San Pablo apela mucho más a esos dones de hombre espiritual que a su poder y autoridad de apóstol? En el Nuevo Testamento, las cargas del ministerio son confiadas precisamente a hombres repletos de dones del Espíritu. Es verdad que la ordenación sacramental confiere tales dones [49], pero también consagra los ya existentes. La antigüedad cristiana y la época patrística podrían suministrarnos multitud de testimonios en este sentido. Según las primitivas Constituciones de la Orden de Predicadores, el oficio de la predicación debía encomendarse, previo examen, a quienes se creía haber recibido ya la gracia [50].

Bajo un vocabulario bastante diferente, incluso en una atmósfera algo distinta, idéntica cosa se realiza hoy día en los seminarios, noviciados y escolasticados, mediante un completo sistema de estudios, exá-

48. Ver los ejemplos recopilados por G. LONG-HASSELMANS, en *Revue de Science relig.*, 1951, p. 278-279.

49. Según *II Tim.*, 1, 6 el carisma es dado por la imposición de manos: en *I Tim.* 4, 14 también.

50. Los que parecen tener estos dones son presentados a una comisión y encargados eventualmente de la misión de la palabra: «fratribus, cum quibus conversati sunt, studiose inquisitis de gratia praedicationis, quam eis Deus contulerit». Cfr. MANDONNET-VICAIRE-LADNER: *S. Dominique...*, 1938, t. II, p. 288; y cfr. t. I, p. 71.

menes, directores espirituales y «padres maestros», y luego la llamada de los superiores. Este sistema un poco jurídico responde al régimen de una Iglesia en la que la historia y la experiencia han enseñado a organizar su propia vida y a reglamentar sus garantías. Vale en realidad lo que valen los hombres. Pero es normal que en una Iglesia, que, después de haber sido considerada demasiado exclusivamente como aparato de mediación jerárquica, vuelve a descubrir en sus extremos, por una parte al Espíritu Santo y por otra al pueblo cristiano, queden revalorizados ciertos aspectos que siempre ha tenido y practicado. Del lado de los fieles será el sentimiento de que el sacerdote es extraído del pueblo y consagrado para él, que sale de una comunidad y va a ella; será también la conciencia de cuanto puro, grande, irreemplazable, hay en el control de los individuos, no sólo por los superioress, sino también por la comunidad cuando ésta merece de verdad este nombre. Es verdad, la Iglesia no vive sólo desde arriba, sino también desde abajo: «Determinémonos después del consejo de todos, puesto que el Espíritu de Dios alienta en cada fiel...» [51]. — Del lado del Espíritu Santo, será el sentimiento de que, siendo la obra de Dios hecha por hombres de Dios según las dos líneas que definimos al principio del capítulo, una y otra deben armonizarse. Los dones del poder espiritual jerárquico son decisivos; bastan para la validez. Pero la tradición antigua se inclinaba a atribuir las cargas, no según las cualidades puramente morales o de carácter, sino según las condiciones neumáticas o carismáticas, «según el grado de la presencia de Dios en los candidatos» [52]. No reduzcamos lo «neumático» a lo «moral» humano o a lo «jurídico». No aceptemos un *ex officio*, no sólo que no se produzca o no se complemente, sino que no se funde en un *ex spiritu*. No hay sacerdote que no deba ser antes un cristiano, un hombre religioso, y que antes de depender del Señor y de la jerarquía, que dan la «misión», no deba depender personalmente de Dios que da el «espíritu».

* * *

Los peligros de una tal consideración de la Iglesia como comunidad que se construye desde abajo son reales. No hace falta que los ocultemos, tanto menos cuando van ligados a la necesidad de conceder a los laicos su lugar, necesidad a la que la presente obra intenta aportar elementos de respuesta en el plano doctrinal.

Algunos corren el riesgo de reivindicar una independencia total sin

51. San Paulino de Nola: *Epist. XXIII*, n. 25 (P. L. 61, 281).
52. Dom. Vonier, *L'Esprit et l'Epouse* (*Unam Sanctam*, 16) París, 1947, p. 25, (texto añadido a la traducción francesa de una conferencia publicada en *Irénikon*, 1937, p. 220). Cfr. O. Casel: *Benedikt von Nursia...* — Sería fácil ilustrar todo esto por la teología escolástica o la práctica oriental relativa al episcopado.

dejarse previamente formar; o bien estimar que la jerarquía y los sacerdotes no tienen nada que decir en terrenos que nacen sin embargo de la ética, y por tanto de la competencia del ministerio apostólico: por ejemplo, problemas de matrimonio, o incluso doctrinas económicas y políticas. A veces se hablará de «mayoría de edad» de los laicos — una expresión muy ambigua, más falsa que verdadera, que hemos procurado evitar con todo cuidado — como si hubieran alcanzado una elad en la que ya pueden conducirse por sí solos...

La constitución de grupos de selección en los que, como hemos visto, la Iglesia renueva incontestablemente su eficacia vital, no deja de tener inconvenientes. Estos grupos quieren escoger *su* sacerdote. Los restantes clérigos de las parroquias urbanas corren el riesgo de llegar a ser considerados como clérigos no cualificados, buenos para las horas de guardia, las bodas y los entierros... Sin hablar de la enorme carga que supone el cuidado de tantos grupos y del peligro de que bastándose a sí mismos vengan a formar capillitas aparte de la iglesia...

Podría existir también, tal vez más profundamente, cierto peligro de «protestantismo», no sólo en los pequeños incidentes sin gravedad, sino incluso en el orden del pensamiento y del régimen general de la vida religiosa. Los pequeños incidentes son fatales desde el momento que descubren, en la realidad de la Iglesia, aspectos que no honran nada las «ideas recibidas» en eclesiología y pastoral. Aunque peligro más serio existe en la línea del siguiente tema, no obstante verdadero: mediante el ejercicio de los dones espirituales recibidos, los fieles hacen de alguna manera la Iglesia. Al desarrollar este aspecto sin considerar previa y complementariamente la institución objetiva, podría no verse en la Iglesia más que el conjunto de relaciones personales con Dios y las intercomunicaciones por el ejercicio de los dones de cada uno [53].

Para evitar todo peligro, no queda más que considerar los diferentes aspectos en su propia verdad y de forma equilibrada en una teología completa. Nos atrevemos a confiar que los principales elementos exigidos por tal equilibrio sean presentados en la presente obra, y bastará haber señalado los escollos para que se refiera a ese balizamiento teológico. No hemos resuelto todos los problemas de aplicación y ejercicio concreto. Por lo menos, hemos dado en el plano doctrinal todo lo que hace falta para resolverlos. No se nos puede pedir más aquí.

* * *

53. Algo de esto pensamos que hay en libros que siguen siendo profundos, como los de E. MICHEL (*Von der kirchlichen Sendung der Laien*, Berlín, 1934; *Renovatio Zur Zwiesprache zwischen Kirche und Welt*, Aulendorf, 1947) o A. ZECHMEISTER: *Der Christ in der Endzeit*, Zurich, 1937; ID: *Das Herz und das Kommende*, Viena, 1946.

Como conclusión del capítulo, quisiéramos evocar todavía un problema concreto que presenta también sus dificultades. En una Iglesia que se construye desde arriba, la unidad queda asegurada por una especie de uniformidad: la de los objetos recibidos (el *idem credunt,* etc., de Cayetano) y el de la dirección comunicada (el *sub uno* de Cayetano). En una Iglesia que se construye también desde abajo, y en la que se tienen en cuenta las aportaciones del sujeto religioso, se plantea además un problema de comunión, más allá de la unidad. ¿Cómo es posible, en las diferentes escalas de la vida, desde la parroquia al planeta, que la Iglesia permanezca siendo una, si no se consideran solamente las determinaciones objetivas y jerárquicas, sino los hombres y sus agrupaciones: escuelas de pensamiento, formas de piedad, asociaciones para esto o para aquello? Es notoria la libertad de que gozan los fieles en la Iglesia, dentro de los límites de la comunión, para adherirse a tal o cual tradición teológica, tal espiritualidad, perseguir un trabajo de creación intelectual o cultural en este o aquel sentido, crear obras, participar en congresos, en una acción, por ejemplo, por la paz, por la justicia social, contra las viviendas insalubres, contra el alcoholismo, pertenecer a movimientos bíblicos, litúrgicos, marianos, etc. Sí, verdaderamente San Cipriano tenía razón al pensar que estaba permitido «salvo jure communionis, diversum sentire» [54].

Y puesto que tratamos de una teología del laicado, ¿cómo no plantear el poblema de los límites del conformismo obligatorio o de las opciones divergentes? A las que puedan existir en el campo de la vida eclesial, los laicos añaden normalmente las de la vida profana: su condición consiste, en efecto, en servir a Dios sin renunciar a su compromiso de realizar la obra del Mundo y de la Historia: ciencias y técnicas, producción y política, actividades culturales, lucha por la existencia y servicio de los diversos grupos comprometidos en esta lucha... Este compromiso del laico debe ser verdadero y leal. No basta tocar con la punta de los dedos las obras del mundo impuro y, para evitar mancharse las manos, rehusar las complicaciones de una entrega precisa, concreta, sincera. Ahora bien, un tal compromiso tiene mucho de devorador: es una cadena inexorable. Una opción engarza en una lucha en la que, tras los fines y los objetivos, están los medios de combate, las circunstancias concretas, sus derivaciones y consecuencias. Se es enemigo de alguien; es fatal que un día se sea de otros cristianos. Lo mismo que el cristianismo, no existe en estado puro, sino en un estado histórico, ligado a una ganga humana, la de un «mundo cristiano» histórico con el que puede estarse en desacuerdo, tanto en el plano temporal como en el evangélico. No hace falta que en nombre de la caridad, de la paz,

54. Cfr San Agustín: *De baptismo,* lib. 3, n. 5 (P. L. 43, 141-142) y S. Cipriano: *Sent. episc. de haereticis baptiz.* (Hartel. I, p. 435).

de la unión entre católicos, se anule, en toda su autenticidad y con todas sus exigencias, el compromiso del hombre cristiano. Evidentemente, la comunión entre éste y los demás hermanos cristianos, entre su grupo y los otros grupos, tal vez incluso entre él mismo y su grupo y la Iglesia concreta e histórica a la cual pertenece, estará sometida a una prueba de tensión de la que será necesario triunfar sin romperse...

El problema se plantea en el marco parroquial, es decir, de la iglesia que debe comunicar a los hombres que tienen su domicilio sobre cierto territorio, la vida cristiana pura y simple. El eventual conflicto entre parroquianos de tal o tal tendencia puede provenir con frecuencia del conflicto entre la parroquia, medio de vida cristiana pura y simple, y los organismos adaptados a necesidades particulares de la vida. El problema puede plantearse en el cuadro de una Iglesia nacional, no ya como transposición en una escala más amplia de las divergencias existentes entre cristianos de la misma parroquia, sino en razón de las posturas que deberán adoptar a veces, si quieren cumplir bien su misión, por ejemplo los Movimientos especializados de la Acción Católica, de la J.O.C. ante la cuestión del servicio de dieciocho meses. Su entrega a ellos debe ser también precisa y concreta, en un plano religioso ciertamente, pero en puntos determinados con frecuencia por interferencias temporales que el mismo Magisterio sólo toca de muy alto y de muy lejos. En el estado actual de la Acción Católica, por lo menos, parece imposible reducir el compromiso de los Movimientos a las afirmaciones generales de la Jerarquía, las cuales, por otra parte, cuando descienden al plano de los hechos, en cuestiones de huelgas, por ejemplo, no encuentran siempre la adhesión unánime de los católicos. Y, en fin, el problema se plantea eventualmente en el marco de la Iglesia universal, entre cristiandades de tradición y situación históricas diferentes. Pensamos en cuestiones como las de los derechos del hombre, tolerancia, paz, concepción del Estado, sindicatos, lucha contra el comunismo y postura concreta frente al mismo, investigación filosófica y teológica, digamos también litúrgica, equilibrio entre las determinaciones de la autoridad y las libres iniciativas particulares, adaptaciones o reformas en la Iglesia, etc., etc.: probabilísimamente los católicos tomarán posturas bastantes diferentes, ya dentro de una misma Cristiandad nacional y mucho más en distintos países, conforme las variedades de cierta «geopolítica del catolicismo» [55], en la que los temperamentos nacionales, las culturas, las experiencias históricas, la situación económica y política forman los principales componentes humanos...

Todo esto es normal, pero debe armonizarse con la regla superior de

55. Cfr. algunas páginas de J. FOLLET sobre el particular, en la nueva edición de la antología *Apologétique,* París, 1948, p. 701 s.

la comunión católica. He aquí algunas indicaciones que pueden ayudar a lograrla.

Cuanto más la Iglesia se expansiona en la periferia, tanto más debe fortificarse en su centro. Cuanto más los cristianos adoptan posturas y compromisos personales, tanto más deben insistir sobre las actividades esenciales de la Iglesia que les son rigurosamente comunes: liturgia, sacramentos y, sobre todo, eucaristía; fe extraída de las verdaderas fuentes — Biblia, tradición —, bajo la guía del magisterio; obediencia o docilidad hacia las determinaciones del poder apostólico de los obispos en comunión con la Sede de Roma. Estos son los elementos esenciales del «jus communionis» que es necesario salvar siempre y que son tradicionalmente conocidos por comunión de fe, comunión sacramental, comunión en la sumisión a la autoridad apostólica. Únicamente en la medida en que quede asegurado todo esto puede aprovecharse la libertad del «diversum sentire».

Incluso dentro de los límites en que puede desenvolverse tal libertad, se imponen ciertas determinaciones. Es el caso particular de la acción política y económica. La Iglesia no tiene en esto ninguna competencia. Por razones pastorales puede pedir a los fieles que opten en tal o cual sentido, pero entonces, sin dejar absolutamente intacta la libertad de su elección, no les *impone ninguna*. En lo temporal como tal, la Iglesia no tiene ningún poder. Pero lo temporal, si es lo temporal de los hombres, pone en juego cierta determinación de los fines y medios, la cual brota de la ética y, por tanto, del magisterio eclesiástico. Las determinaciones de dicho magisterio se imponen a los fieles si son formales e imperativas y, de no serlo, se imponen a su docilidad y respetuosa consideración. Hay, en efecto, cierta gradación en las disposiciones de la autoridad: primero, los principios positivos firmísimos; luego, las determinaciones igualmente firmes y rigurosas, pero negativas, señalando lo que es necesario evitar, aunque sin precisar lo que hay que defender; después, las indicaciones más generales, sobre todo si son positivas. No sería difícil ilustrar esta gradación con los grandes documentos de la «doctrina social»: en la cumbre, las condenaciones del marxismo ateo, del nazismo racista; luego, abajo, las llamadas al espíritu de desinterés y solidaridad en la cuestión de la vivienda, las indicaciones de este género: es necesario votar y votar por la justicia... [56]

56. Más de un lector recordará aquí algunos casos concretos e históricos. Digamos una palabra.

Ante todo, no está excluido que haya sacerdotes que sobrepasen su competencia, en la que únicamente tienen autoridad, y hagan política. Los pecados y los fallos existen en la Iglesia y entre los hombres de la Iglesia.

En cuanto a la excomunión lanzada contra quienes favorecen directamente al partido comunista, no es de suyo más que una aplicación por parte del poder juris-

A medida que se desciende la gradación de tales determinaciones, el conjunto de opciones y compromisos posibles se amplía y, por tanto, también la posibilidad de oposición entre católicos. El deber de una comunión que ya no está regulada por un *ídem facere* o un *esse sub uno* (reunirse para idénticos objetivos y obedecer a la misma autoridad) se concentra desde entonces en la busca de un *agere ut pars* (tener actitud de miembro de un mismo cuerpo) según la bella frase de Cayetano. Pero, aun en el seno de las legítimas divergencias de opción y de compromiso, resta siempre para los católicos un deber de unidad. Una unidad tanto más difícil cuanto que no puede instaurarse, como algunos quisieran, por la uniformidad en todos los campos, desde la teología hasta la papeleta de voto pasando por las devociones... Este deber de unidad, exigido por el hecho de ser miembros del mismo cuerpo, puede concretizarse en estas dos obligaciones:

1.ª Que al defender sus propias opciones cada cual tenga el cuidado de *comprender* las opciones distintas y sus motivos. Que, por ejemplo, cuando los españoles formulan su posición sobre el estatuto de los no-católicos en su nación, tengan cuidado de comprender los motivos históricos y espirituales de la posición de los católicos franceses o americanos más favorables a la libertad y a lo que se viene llamando tolerancia. Que puedan establecerse contactos para que, en una atmósfera de lealtad y confianza mutua, se expliquen mutuamente, sobre todo acerca de los puntos de discrepancia. Que vayamos a esos encuentros no en plan de defensa o de condena, sino dispuestos al diálogo, abiertos a las eventualidades complementarias. A este respecto, lo que hemos llamado relaciones entre miembros puede aportar también posibilidades de solución. Cuanto más se encuentren los individuos y los diferentes grupos, tanto más quedará asegurada la unión. Que se tengan en cuenta sobre el particular las advertencias tan directas y emocionantes hechas por el arzobispo de París en su carta pastoral sobre el sentido de la Iglesia [57].

diccional de las determinaciones del magisterio, al que añaden una censura: aquella según la cual el comunismo es condenado como filosofía atea y por la que no se puede colaborar de forma activa y directa en una cosa que de suyo es mala.

En cuanto a un discurso como el pronunciado por el Santo Padre el día de Pascua de 1949, creemos que engarza las tres cosas siguientes, por lo que depende de tres títulos de intervención que se unifican en la persona del Papa: 1.º, la autoridad de magisterio que denuncia, una vez más, el carácter ateo del comunismo; 2.º, la autoridad pastoral suprema que da a los fieles una directiva práctica, en este caso imperiosa; 3.º, la autoridad histórica y moral que el obispo de Roma tiene particularmente sobre Italia, en razón de los estrechos lazos que la geografía y la historia han creado entre él y este país. En virtud de esto, además de su título de pastor universal, es el guía espiritual particular y como el tutor moral del pueblo italiano.

57. Cuaresma de 1951: cfr. *Docum. cathol.* 11 marzo 1951, col. 268-269: «¿Se trata, por tanto, de tener todos las mismas ideas, de adherirse todos al mismo movi-

2.ª Que al establecer las propias opciones, cada cual tenga también el cuidado de escogerlas y justificarlas en función de la comunidad total y como una forma de servicio en las coyunturas concretas del Mundo, de la Iglesia y de todos nosotros. Sin embargo, al hacerlo así, pensemos que corremos todavía el riesgo de sectarismo e incluso de fanatismo. Nada, en efecto, hace ser tan sectario como la convicción de ver claro y de tener uno *la* verdadera manera de servir a la verdad. Nada hace ser tan fanático como el sentimiento que tiene el miembro de un cuerpo de coincidir perfectamente con el conjunto y de llevar adecuadamente la causa que pretende servir. He aquí por qué la referencia

miento, de leer todos el mismo periódico cristiano? De ninguna manera. La unidad en el cristiano no desemboca nunca en la nivelación. Somos personas libres, todos iguales en dignidad delante de Dios, aunque no en talentos y aptitudes entre los hombres. Y es precisamente esta diversidad de dones complementarios lo que asegura la unidad, la mantiene y le da su más alto valor al fundamentarla en el amor. Si no hubiera más que una clase de instrumento, no habría nunca sinfonía.

Esta unidad que hoy se llama *pluralismo* es un gran bien. Tenemos mucho de ello en Francia Forma parte de nuestro temperamento y nuestra historia. Se nos envidia a veces y no sin razón. Pero tiene una contrapartida temible: el individualismo que produce el sectarismo. Vosotros debéis saber cuánto nos hace sufrir a nosotros, obispos y sacerdotes. ¿Cómo leer ciertos periódicos, ciertas revistas, cómo escuchar ciertas conferencias, sin tener el corazón oprimido? Se podría pensar que asistimos a un proceso entre enemigos irreconciliables. Se ataca, se sospecha, con violencia o por malos entendidos. Cada cual permanece en sus posiciones. Incluso se ha llegado a este exceso: cristianos que rehusan dialogar entre ellos lealmente, con paz y amor, para examinar los problemas tan delicados de la hora presente.

Es tiempo de reaccionar y volver a tender los puentes que el ambiente económico y una pérdida del sentido de la Iglesia derrumbaron momentáneamente. Será la señal de una verdadera renovación espiritual. Y Dios bendecirá nuestros esfuerzos en la medida exacta en que probemos — con hechos, no con palabras — nuestra voluntad de colaboración fraterna.

Pero esto no basta para ser católico. La Iglesia, nos dice el Papa Pío XII, es supra-nacional. La caridad de Cristo no tiene fronteras. «Ya no hay distinción de judío, ni griego; ni de siervo, ni libre; ni tampoco de hombre, ni mujer: porque todos vosotros sois una cosa en Jesucristo» (*Gál.* 3, 28). Mis queridos hermanos, cuando leemos esta pasaje de San Pablo, ¿tenemos la conciencia perturbada? Uno de los mayores escándalos de nuestra época es la sobrevivencia de los nacionalismos patrioteros. Si es necesario amar a la patria, servirla, continuar sus tradiciones y amar lo que constituye su encanto, también es criminal ignorarse y criticarse entre naciones. Ahora bien, como si hubiera tantas Iglesias como patrias, vemos a los cristianos rechazarse, calumniarse, excomulgarse en bloque y con una dureza que no tiene semejanza si no es en la pobreza de sus informaciones.

Al sectarismo se le encuentra por todo: en el orden intelectual, político, social, cultural. Casi siempre es culpable la ignorancia y el espíritu excesivamente estrecho de muchos de nuestros contemporáneos. Felizmente, la Iglesia no siempre ha conocido esta división en compartimientos estancos. A pesar de la lentitud y los peligros del camino, los intercambios eran frecuentes entre las diócesis, las Universidades, los santuarios. Se intercambiaban reliquias, predicadores, maestros. La palabra cristiandad — por otra parte equívoca — tenía por lo menos entonces este sentido católico.

La hora presente no pide lamentaciones, sino obras. Y actuar rápidamente. Por-

de nuestra opción a la comunidad total debe unirse a la observación precedente, al cuidado de comprender los puntos de vista de los otros, al sentimiento de trascendencia de nuestra común relación entre nuestros respectivos servicios; en fin, al sentimiento de humildad y verdadera caridad, sin la cual no hay cristianismo.

En el fondo, en este campo como en tantos otros, el primer esfuerzo que hay que realizar es de inteligencia. Tal vez por ignorarlo, resulta que muchas veces, a pesar de las mejores intenciones y las mejores resoluciones, fallamos en el éxito. Mientras que, con sencillez, humor y lealtad, no critiquemos nuestra propia construcción de autojustificación y la falsa idea que tenemos de los otros, nada eficaz podrá conseguirse. Las cosas, la vida cristiana, la vida humana, todo pide más inteligencia...

ADDENDUM: Una vez redactado el capítulo, S. Exc. Mons. FELTIN, arzobispo de París, ha publicado una carta pastoral sobre *La unidad en la Iglesia* (*Sem. rel. de París,* 23 febrero 1952, p. 175-182, y 1.° marzo, p. 203-215), que da a las ideas desarrolladas en él el apoyo y la fuerza de una palabra autorizada.

que si, como dijo Pío XI, el gran escándalo de la Iglesia en el siglo XIX fue el haber perdido la clase obrera, quizá se diga en el futuro que *el gran pecado de los bautizados del siglo XX fue no haber sido católicos*».

Es un deber y un gozo añadir que conocemos personalmente más de un lugar de contacto donde los católicos pueden libre y fraternalmente cambiar o confrontar (a veces también afrontar) sus ideas. Uno de los más interesantes es sin duda San Sebastián, con sus Conversaciones, de las que da cuenta la revista *Documentos* (San Sebastián, Apartado 66).

CAPÍTULO VIII

Los laicos y la función apostólica de la Iglesia

LA ACCIÓN CATÓLICA [1]

EL COMPROMISO TEMPORAL DE LOS LAICOS

LA FUNCIÓN APOSTÓLICA DE LA IGLESIA

Existe la Iglesia y un apostolado, únicamente para hacer llegar hasta los hombres, en los límites del espacio y del tiempo, la salvación adquirida en Jesucristo [2]. La misión de la Iglesia prolonga, pues, la de Cristo

1. No puede pedirse razonablemente a este capítulo que lo diga todo, que responda a todos los problemas concernientes a la Acción Católica. Tal ambición sobrepasa en mucho tanto nuestra competencia como los límites prefijados al libro. Sin entrar en cuestiones complejas, planteadas por la Acción Católica en el plano propiamente pastoral, deseamos tan sólo definir y situar la Acción Católica en vistas a una teología de conjunto del laicado en la Iglesia. Tocaremos necesariamente problemas todavía discutidos, complejos, por lo demás ricos en consecuencias prácticas, en torno a los cuales existe una sensibilidad muy viva entre los laicos y entre los clérigos. Es necesario que unos y otros acepten elevarse a una consideración de conjunto. La crítica está siempre permitida y con frecuencia es fecunda. Pero, ¿es constructiva cuando se contenta con argüir desde un punto de vista particular, tal vez relativo, rehusando categorías que responden con sencillez a datos de conjunto?

Utilizaremos las siglas siguientes para designar a diferentes recopilaciones de documentos pontificios:

D. C. = *L'Action catholique. Trad. fr. des Doc. pontif.* (1922-1932), Bonne Presse, 1933, ediciones de la «Documentation catholique».

GUERRY = *L'Action catholique. Textes pontificaux classés et commentés,* por E. GUERRY (*Cathedra Petri*) París, Desclée de Brouwer 1936.

Doc. cath. = *Documentation catholique* (periódico), París, Bonne Presse.

2. «Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum, ut salutiferum redemptionis opus perenne redderer, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit...». Conc. Vatic.,

y así, *mutatis mutandis*, es la misma. No se realizan en idénticas condiciones: Cristo es la fuente, como dice San Pablo, la cabeza; pero la Iglesia es un cuerpo y, al no existir más que por la cabeza, no deja de dar a ésta continuamente sus miembros y sus órganos. De ahí que Jesús presentara el envío de los apóstoles como una repetición y prolongación del suyo: «Como mi Padre me ha enviado, así os envío a vosotros» (*Jn.* 20, 21); «Como me enviaste al mundo (Padre Santo), así los envío también al mundo» (*Jn.* 17, 16).

Esta especie de cascada de misión es también, de forma equivalente, una cascada de amor. Porque el envío del Hijo por el Padre al mundo es un acto de amor, del *ágape de Dios* (*Jn.* 3, 16; I *Jn.* 4, 9): al «como mi Padre me ha enviado, así os envío», respondió exactamente el «como mi Padre me ha amado, así también os he amado» (*Jn.* 15, 9). De suerte que Pío XI, en perfecta continuidad con los enunciados esenciales del Evangelio, pudo decir, al querer definir la Acción Católica: «Por apostolado jerárquico se entiende el apostolado originariamente brotado del corazón, de la vida y de las manos de Jesucristo, que se perpetúa a través de las generaciones por la extensión, por la dilatación universal y secular del Colegio apostólico, del episcopado» [3].

La misión de Jesús está inscrita en su mismo nombre, que significa: Dios Salvador, Dios libertador; lo expresó Él mismo con estas palabras: «El Hijo del Hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» [4]. ¿Qué quiere decir salvar? Ante todo, libertar de la tiranía opresiva y degradante del demonio y del pecado, luego conducir a Dios reconciliándonos con Él y, por ello mismo, procurar para todas las cosas el logro de lo que aspiran: la liberación frente a la «vanidad», es decir, de la degradación y «aniquilamiento», el rescate de la corrupción y de la dispersión, en una palabra, la integridad y unidad o comunión que todas ellas buscan (cfr. *supra*, cap. 3). Hemos hablado de «cosas» para no excluir nada «de lo que estaba perdido», para honrar plenamente el

sess. IV (DENZINGER, 1821). «Se trata del derecho de las almas formadas de esta manera a comunicar los tesoros de la Redención a otras almas, colaborando en la actividad del apostolado jerárquico», PÍO XI: *Non abbiamo bisogno*, 29-6-1931 (D. C. 284); cfr. nota siguiente.

3. Discurso a la Junta Diocesana de Roma, 19-4-1931 (D. C. 310).

4. *Lc.* 19, 10 (episodio de Zaqueo, cuyo evangelio se lee en la misa de la Dedicación de la iglesia y que tiene, efectivamente, un gran valor eclesiológico); *Mt.* 18, 11 en ciertos manuscritos

Recuérdese en la Sinagoga de Nazaret. «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres; me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos, para anunciar un año de gracia del Señor.» *Lc.* 4, 18 (= *Is.* 61, 1). Este texto constituye el versículo del gradual, o el segundo versículo aleluyático de la misa votiva de Cristo-sumo sacerdote. Expresa el objeto de su consagración sacerdotal. Cfr. *Ezeq.* 34, 16; *Lc.* 7, 22; *Mt.* 5, 3 y 5.

título de «Salvador del mundo» y el auténtico sentido de los textos donde habla San Pablo de los gemidos de la creación, de la reconciliación o recapitulación de «todas las cosas, *ta panta*» [5]. Pero es evidente que se trata principalmente de los hombres, con quienes el cosmos está ligado en destino, puesto que todas las cosas fueron hechas para él, y, por él y con él, para Dios (cfr. *I Cor.* 3, 22-23; 8, 6; etc.). La creación fue también objeto de la salvación de Cristo; pero no por sí misma, puesto que por sí misma se veía sujeta a la vanidad; lo que de verdad anhela es tener parte en la salvación de los hombres, «en la libertad de los hijos de Dios» (*Rom.* 8, 21).

El Catecismo del Concilio de Trento nos dice que Aquel que recibió por nombre propio Jesús, es decir, Salvador, se añade el nombre de Cristo, que significa Ungido, como un nombre de función que responde a los tres oficios por los cuales ha sido ungido, y, por tanto, a los tres grandes poderes por los que realizará su misión de Salvador: rey, sacerdote y profeta. No volveremos a hacer el estudio de estos tres oficios o funciones. Si los recordamos es sólo para dar a entender que la misión de Cristo se prosigue en su cuerpo que es la Iglesia conforme a ellos.

La misión de la Iglesia sigue a la de Cristo, ya en cuanto al objeto, ya en lo que afecta a las energías por las que debe cumplirse. Pero, como ya hemos indicado, se realiza en condiciones diferentes que es necesario precisar.

Ante todo, su *objeto* es idéntico, puesto que no se trata de conquistar la salvación, sino de comunicarla, cooperando en ello. Sin embargo, como sabemos, las condiciones que Jesús ha establecido para el ejercicio de su realeza sacerdotal, conforme al plan del Padre, son diferentes hasta el día del restablecimiento de todas las cosas (*Act.* 3, 21), la plena realización de los efectos psíquicos y cósmicos de salvación: durante el tiempo de espera del Salvador, hasta que vuelva con su poder y majestad, tiempo que coincide con la Iglesia, hay necesariamente dualidad de Iglesia y Mundo. El ministerio del Espíritu ejercido por la Iglesia [6] no despliega toda su eficacia, que será de derecho y de hecho, el día fijado por Dios, el del Espíritu Santo; de Éste no tenemos ahora más que las arras. Ya vimos que ello es bastante para que la Iglesia sea la célula germinal del Reino. Perc no es suficiente para que tenga verdaderamente como objeto propio y directo la plenitud de salvación, hasta conseguir la restauración de las realidades que constituyen propiamente el mundo. Por esto dice San Pablo que esperamos todavía la salvación, a

5. Cfr. *Rom.* 8, 19-22; *Ef.* 1, 10 y 4, 15 (traducir: hagamos creer todas las cosas hacia aquel que es la cabeza»); *Col* 1, 20; etc. Trataremos de este carácter cósmico de la obra de Jesucristo.

6. *II Cor.*, 3, 8; 4, 1, ligado con lo que precede; 5, 18 (ministerio de la reconciliación); *I Tes.* 1, 5 y *Hechos, passim*.

saber, la redención de los cuerpos, y que la creación entera espera y gime con nosotros [7]. La salvación cuyo ministerio ejerce la Iglesia con eficiencia es primaria y directamente la de las personas, más exactamente la de las almas, una salvación espiritual cuyos efectos físicos o cósmicos se mantienen como en reserva [8].

Sin embargo, incluso en este campo se ha operado algo muy real. Del Reino sólo tenemos por el momento el «acercamiento», pero el Evangelio muestra que el Reino no se acerca sin que sean perceptibles algunos efectos. No tenemos más que las arras del Espíritu, pero verdaderamente tenemos las arras. De donde resulta, no solamente que la Iglesia es la célula germinal del Reino y que la salvación total y universal tendrá lugar por el ejercicio de lo que es el principio propio de su existencia, sino que ya le han sido dadas algunas anticipaciones de la restauración final. Éstas son de dos clases. Ya sea de modo pasajero y con frecuencia milagrosa, ciertas manifestaciones o fugitivas ojeadas del reino perfecto de Dios: literalmente, a veces, los ciegos ven, los hombres son libertados de la opresión. Bien, más ordinariamente, cierta curación, cierta restauración de las realidades temporales de la vida humana, sobre todo de las que atañen de cerca a las personas y que pueden agruparse bajo el nombre de civilización.

Por esto Pío X, queriendo precisar el objeto de lo que ya él llamaba Acción Católica o acción de los católicos y diciendo que «ella no excluye absolutamente nada de cuanto de cualquier forma, directa o indirecta, pertenece a la misión divina de la Iglesia», definía así esta misión: «*Restaurarlo todo en Cristo*... Restaurar en Cristo, no sólo lo que incumbe directamente a la Iglesia en virtud de su misión divina, que es la de conducir almas a Dios, sino también la que brota espontáneamente de dicha misión, la civilización cristiana en el conjunto de todos y cada uno de los elementos que la constituyen» [9]. Evidentemente habrá que relacionar esta definición con otras afirmaciones de la presente obra, o de la teología en general: a lo que luego diremos sobre los dos puntos de aplicación a la Acción Católica, a lo que dijimos antes, y más tarde precisaremos, acerca de la condición y papel propio de los laicos, o también sobre las relaciones entre la naturaleza y la gracia (cap. 3); a los tratados concernientes a la «filosofía cristiana» o a la teoría de la cultura; a las tesis de eclesiología referentes al objeto del magisterio de la Iglesia en su acción sobre lo temporal, etc. Todas estas cosas son coherentes y se corresponden exactamente. Implican siempre, en la amplitud absolutamente universal *(ta panta)* de la Redención de Cristo

7. Cfr. *Rom.* 5, 2; 8, 9-11; 21 y 24; XIII. 11; *Ef.* 1, 14; 5, 20; *Fil.*, 3, 20-21; *I Pe.* 1, 3-5.
8. Cfr. *supra*, cap. 3, p. 92-95.
9. Encícl. *Il fermo proposito*, 11-6-1905 (*Act.*, ed. B. Presse, t. II, p. 91 y 93).

y de su realeza, una zona de eficacia inmediata y plena, que es espiritual, y una zona de eficacia indirecta, bosquejada o parcial, que atañe a la naturaleza o a la creación misma.

Es necesario precisar también la condición de las *energías* por las que la misión de Cristo se continúa en la Iglesia. Ya cuando se trata de Cristo nos encontramos en presencia de una cierta dualidad o incluso de varios dualismos que tienen sus consecuencias en el estatuto eclesial. Jesús ejercía su acción, bien visiblemente al exterior, bien en el interior [10] : sacerdote, convertía y justificaba a las almas de un lado, instituía los sacramentos de otro; profeta, iluminaba interiormente a las almas y predicaba públicamente; rey, mandaba las cosas con un simple querer, y proclamaba exteriormente su ley o su juicio. Tal es la primera cualidad que se encuentra en el obrar de Cristo. Hemos visto, por otra parte, que respecto de la Iglesia tiene una doble relación : relación de poder y relación de animación. Este segundo dualismo no equivale exactamente al primero; más bien se interfieren, puesto que vuelve a hallarse en cada uno de los registros de la acción de Cristo, como iremos viendo.

Cuando iba a santificarlo todo por su sacrificio (*Jn.* 17, 19) y, habiendo fundado su obra en la eficacia de su sangre, iba a privarnos de su presencia física para abrir el tiempo del cumplimiento progresivo de la salvación en la Iglesia, Jesús instituyó, como dos delegados o agentes, dos vicarios o representantes activos para que continuaran o, más bien, aplicaran su acción, respectivamente, según los registros que hemos reconocido: interiormente, su Espíritu; por fuera, el ministerio apostólico. Enviado del Padre por amor, «sabiendo que había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin» (*Jn.* 13, 1) : no solamente con un amor extremadamente afectivo, sino con un amor creador de los medios de su propia eficacia, engendrador de una misión que prolonga y realiza la obra saludable hasta el fin. De ahí que en las palabras que acompañan la institución de la Nueva Alianza en su sangre, Jesús pone la doble misión de su Espíritu (*Jn.* c. 14 y 16) y de sus apóstoles (*Jn.* c. 17). Los dos realizarán la misma empresa y construirán la Iglesia, uno desde dentro, otro desde fuera [11], pero ambas misiones, aun siendo complementarias, no dejan por ello de ser diferentes. Es lo que conviene exa-

10. Cfr. San Cirilo de Alejandría : *In Joan.* 4 (P. G. 73, 577), etc.; Santo Tomás, *III Sent.* d. 13, q. 2 sol. 1. *De verit* q. 29, a. 4; *Sum. Theol* ; III, q. 8, a. 6.; etc. Idea repetida en las encíclicas *Satis cognitum* y *Mystici corporis*. Los textos del Evangelio serían numerosos para ilustrar estas distinciones.

11. Cfr. nuestro artículo *Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du Christ*, en *Revue des Sc. philos. et théol.*, 36 (1952) 613-625 y 37 (1953) p. 24-28.

minar de más cerca desde el punto de vista que atañe al estatuto de la misión apostólica en la Iglesia.

La misión constitutiva del apostolado de los Doce, igual que la misma constitución de la Iglesia, queda de manifiesto en diversos momentos del ministerio público de Jesús: primero, una elección y vocación personal; luego, la elección y la llamada pública, verdaderamente creadora de la misión [12]. El contenido de ésta, la competencia de los «enviados», queda precisada en los textos tan conocidos: «Lo que desatareis sobre la tierra, será desatado en el cielo...» (*Mt.* 18, 18); «Haced esto en memoria mía» (*Lc.* 22, 18; *I Cor.* 11, 24); «Como mi Padre me ha enviado, así os envío a vosotros... Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados...» (*Jn.* 20, 21-23); y, en fin y principalmente: «Todo poder me ha sido dado en el cielo y en la tierra. Id, pues, y predicad a todas las gentes, bautizándolas en nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros hasta la consumación del mundo» (*Mt.* 28, 18-20; cfr. *Mc.* 16, 15-16). El envío del Espíritu Santo realizará interiormente cuanto el Señor había instituido durante su vida carnal. En realidad, los apóstoles serán tales «por el Espíritu Santo» [13], y cuando, más tarde, ellos mismos instituirán ministros, éstos lo serán a su vez por la acción íntima del Espíritu Santo (cfr. *Act.* 20, 28). Pero en todo esto no se trata más que de la consumación eficaz, por el envío invisible y la acción interior del Espíritu, de las operaciones y del ministerio instituido visible y públicamente; toda operación de gracia que depende de los sacramentos o de la palabra es una operación «espiritual» y reclama la misión íntima del Paráclito (cfr. nota 11). Pero esta misión viene a doblar en el interior, para actualizar su eficacia, otra misión o institución visiblemente constituida en el orden del ministerio o, como decía el cardenal Du Perron, en el orden de los medios de la vocación a la salvación. He aquí el punto importante. La misión del apostolado o del ministerio dado por Cristo histórico *a algunos* se refiere propiamente a la obra de la comunicación de la salvación por la constitución de la *institución* eclesial como conjunto de *medios de gracia*. De ahí que esta misión sea jerárquica: no sólo por ser dada únicamente a algunos, sino por ir acompañada de «poderes sagrados», de poderes en el orden espiritual y en vistas a la salvación: conforme a las tres funciones ya conocidas de sacerdocio (sa-

12. «Subió a un monte llamando a los que quiso, vinieron a Él y designó a doce para que le acompañaran y para enviarlos a predicar, con poder de expulsar a los demonios» (*Mc.* 3, 13-15). «Y pasó la noche orando a Dios. Cuando llegó el día, llamó a sí a los discípulos y escogió a doce de ellos, a quienes dio el nombre de apóstoles» (*Lc.* 6, 12-13); cfr. *Mat.* 10, 1.

13. Cfr. *Act.* 1, 2 (traducir: «después de haber instruido a los apóstoles por el Espíritu Santo»); cfr. v. 5, 8.

cramentos), profetismo (autoridad de magisterio) y realeza (autoridad de gobierno espiritual). El apostolado fundamentado de esta manera no es sólo un apostolado de celo o, si se nos permite la expresión, de proselitismo o propaganda. Es todo esto, ciertamente, y no en vano entendieron los apóstoles su vocación de llegar a ser pescadores de hombres, la misión de «predicar a todas las gentes», de convertir las almas. Pero es también, y en virtud de ello mismo, un apostolado que implica autoridad y poder en el orden del objeto de la misión cristiana: apostolado de pastores, apostolado-pastoral. Mejor aún: apostolado que forma parte integrante de la institución como tal, es decir, de los medios objetivos ordinarios y propiamente eclesiales de gracia; un apostolado constitutivo del ministerio institucional. En una palabra, el apostolado de la apostolocidad.

El Espíritu Santo, por el contrario, fue prometido [14], luego enviado, a todos los fieles: desciende el día de Pentecostés sobre toda la asamblea de los Once, «algunas mujeres, María, madre de Jesús, y sus hermanos»: en total, según los Hechos, unos 120 hermanos (I, 13-15). «Al cumplirse los días de Pentecostés estaban todos juntos en un mismo lugar, cuando de repente sobrevino del cielo un ruido, como de viento impetuoso que soplaba, y llenó toda la casa donde estaban. Al mismo tiempo vieron aparecer unas como lenguas de fuego, que se repartieron y se asentaron sobre cada uno de ellos: entonces fueron llenados todos del Espíritu Santo...» (*Act.* 2, 1-3). Semejantes pentecostés, parciales aunque colectivos, se reprodujeron entonces, bien en la asamblea de los hermanos cuando la puesta en libertad de Pedro y Juan (*Act.* 4, 31), bien sobre la casa de Cornelio convertido a la fe (10, 44-46), bien sobre los doce discípulos hallados por Pablo en Efeso (19,6). Cada uno de estos advenimientos del Espíritu es seguido de actividad de lenguas. Los fieles así visitados hablan lenguas, profetizan, engrandecen a Dios, «anuncian la palabra de Dios con confianza» (4, 31). Entre estos pentecostés parciales, aunque colectivos, se intercalan otras venidas del Espíritu que son menos extraordinarias y han sido continuamente dadas a la Iglesia como su pan cotidiano, su maná apostólico. De esta manera no solamente Pedro (10, 19; 11, 12) y Pablo (13, 9; 19, 21, etc.), sino también Esteban (6, 5), Felipe Evangelista (8, 29), Ananías (9, 10), son visitados por el Espíritu, recibiendo *así,* conforme a las circunstancias de la vida de la Iglesia, una misión de testimonio o de apostolado. Aun aquí se trata de hombres y casos un poco extraordinarios, pero es evidente que todos los fieles, alimentados y conducidos por el mismo Espíritu [15], gratificados por Él con diversos dones espirituales, los mismos

14. *Mc.* 13, 11; *Lc.* 12, 12; *Jn.* 14, 16-21, 26; 15, 26-27; 16, 7-15; *Act.* 1, 5, 8; 2. 17-18.
15. I *Cor.* 12, 13; *Ef.* 1, 13; *I Tes.* 4, 8; *Rom.* 8, 14.

de quienes hemos hablado en el capítulo precedente, reciben a su manera misión para edificar el cuerpo de Cristo y conducirle nuevos miembros. Antes de citar ejemplos y textos, vamos a caracterizar esta misión como de personal, espiritual y universal. Personal y espiritual por oposición a social y jurídico: no una misión otorgada por un cargo público, *ex officio,* poniendo en juego poderes o competencias propias de una función instituida, sino una misión que brota del haber espiritual personal, de las energías espirituales interiores y de la vida, *ex spiritu* [16]. Una misión que permite actuar sin poderes jerárquicos; es decir, una acción por influencia... Una misión igualmente universal, en el sentido de no estar reservada a algunos, sino de ser de todos los que han recibido la visita del Espíritu Santo y algo de sus dones.

¿Nos encontramos en presencia de dos misiones diferentes?; y si se trata de una sola, ¿cómo pueden armonizarse los dos ejercicios que le acabamos de reconocer?

Es evidente que sólo existe una misión, pues el objeto, el contenido, el fin, son idénticos: la salvación en Cristo. Pero se manifiesta en dos grados o bajo dos títulos y he aquí como los textos del Nuevo Testamento nos muestran que esta relativa dualidad se armoniza:

1.° Hay una prioridad absoluta de la misión de los Doce, la cual es *total,* no sólo porque abarca la totalidad del objeto asignado al apostolado, sino en el sentido de que implica la totalidad de los medios, poderes y carismas propios de dicha misión. Con ella, la Iglesia existe; Jesús la ha instituido esencialmente en los Doce. La misión apostólica de los Doce, con los poderes ministeriales que lleva consigo, basta para constituir esencialmente la misión apostólica de la Iglesia.

2.° Algunas expresiones muy cercanas unas de otras aparecen de forma característica en el Nuevo Testamento: la Iglesia existe desde los apóstoles y llegar a ser miembro de ella es propiamente estar con los Doce (los Once: cfr. *Lc.* 24, 32), «ser añadido», unirse a la primera comunidad: cfr. *Act.* 2, 41 y 47; cfr. 9, 26 y *supra,* p. 338. De esta manera, el apostolado de los fieles es también un añadido al de los

16. El P. BRAUN ha notado bien (*Rev. Thomiste,* 1951, p. 41-42) la diferencia existente entre el don del Espíritu hecho *a los Apóstoles* la tarde de Pascua y que les confiere el poder jerárquico de perdonar los pecados, y el envío hecho a toda la comunidad el día de Pentecostés. Sin embargo, el paralelismo de *Lc.* 24, 33 ss. con *Jn.* 20,22, plantea un problema a este respecto.

En nuestro esfuerzo de definición y claridad nos vemos obligados a *distinguir* lo que en escolástica se llamaría razones formales. Nada más contrario a nuestro pensamiento que empujar la distinción hacia la disyunción u oposición. Repetimos lo dicho anteriormente. El sacerdote no sólo es ante todo un fiel que debe buscar su salvación por el camino de una vida personal santa, sino que debe realizar las funciones jerárquicas con el espíritu requerido y animar todo lo que hace *ex officio* de una santidad *ex spiritu.* Además, el Espíritu Santo tiene que actuar en todas las operaciones sagradas realizadas por medio de los poderes jerárquicos: sacramentos, predicación, definiciones dogmáticas, gobierno espiritual, etc. (cfr. el estudio citado *supra,* n. 11).

Doce; no hay más que agregarse a él, y con ello lo completa. La misión apostólica de la Iglesia es perfecta en los Doce en cuanto a su esencia, pero es claro que los Doce, por ser limitados y mortales, no pueden llenar ni el espacio ni el tiempo. Incluso viviendo y actuando necesitaban otros apóstoles, no para que la misión fuera constituida en su integridad, sino más bien para que fuera realizada íntegramente.

3.° De esta manera, la misión de los fieles sólo los constituye en cooperadores y complemento de los apóstoles; igual que la vida cristiana y los carismas, debe ejercerse de forma que se acomode a la obra y acción de los apóstoles, la cual es normativa. Puede no provenir de ellos, puede no ser constituida, como lo será la misión de los ministros, por una participación en la misión recibida de los Doce; es dada para el mismo objeto sobre el que los Doce tienen cuidado total y para el cual su autoridad y su acción tienen valor normativo. Así, de parte del objeto y de las reglas de acción no se da a los fieles ninguna misión apostólica y sólo la tienen como parte de la misión de los apóstoles, como asociación, como complemento de la misma.

Comprobamos, una vez más, lo que ya vimos que era la ley de existencia de la Iglesia: la inseparable dualidad del principio jerárquico y del principio comunitario, de una estructuración jerárquica y de la vida de todo el cuerpo. Diríamos también: la indisociable dualidad entre la institución, conjunto de medios de gracia, y la vida; entre lo dado para constituir la Iglesia y lo dado para que, una vez formulada la comunidad de fieles, todos los miembros puedan ejercer actos vitales. Es claro que el apostolado constitutivo de la Iglesia pone en juego propiamente las tres funciones mesiánicas en su forma de *poderes*; el apostolado de simple crecimiento del pueblo de Dios, las funciones mesiánicas como forma espiritual de *vida,* particularmente la función profética y la función sacerdotal en cuanto se refiere a los otros. Es claro también, desde ahora, que ambos apostolados son necesarios y que incluso son necesarios uno al otro. Se unen, por lo demás, en los apóstoles y sus sucesores, los obispos, quienes están dotados a la vez de la plenitud de los poderes ministeriales y consagrados a todas las actividades de entrega y de celo.

BREVE RESUMEN DEL APOSTOLADO DE LOS FIELES EN EL CURSO DE LA HISTORIA CRISTIANA

Pío XI solía destacar que la Acción Católica no era, en el fondo, nada nuevo y que los textos apostólicos nos muestran una muy activa colaboración de los fieles en el apostolado; recordaba con predilección el pasaje de la Epístola a los filipenses (4, 3) en el que San Pablo

habla de dos mujeres, Evodia y Síntique, «que han combatido conmigo por el Evangelio, juntamente con Clemente y los demás colaboradores míos» [17]. A imitación del Papa, se han buscado los rasgos de una Acción Católica en los testimonios del apostolado de los fieles en el Nuevo Testamento [18], luego en el cristianismo de los primeros siglos [19]. Los testimonios son relativamente muy numerosos, aunque no siempre precisos: de todas maneras, dejan en conjunto una impresión muy clara. En torno a San Pablo y a otros ministros del Evangelio militan de una u otra manera bastantes fieles: unos han comunicado la llama de la fe y comenzado a reunir una comunidad, incluso antes de la llegada de Pablo, como Epafras en Colosas [20]; otros son citados por haber dispensado servicios al apóstol o a los santos (*Rom.* 16, 4-6; *I Cor.* 16, 15; *Col.* 5, 13); otros porque «han trabajado mucho por el Señor» o «sufrido por Cristo (*Rom.* 16, 10 y 12). Aurisca y Aquila, la pareja convertida por Apolos, los llama Pablo sus «colaboradores en Jesucristo» (*Rom.* 16, 3); y de dos parientes de Pablo, Andrónico y Junia, se dice que son «ilustres entre los apóstoles» (*Rom.* 16, 7); éstos habían precedido a Pablo en la fe, pero conviene observar en la carta a Filemón (también colaborador suyo) cómo Pablo, por un mismo movimiento, engendra un alma al Evangelio creído y al Evangelio predicado: hace de Onésimo, esclavo fugitivo, no solamente su hijo, sino también su asociado para el servicio de Cristo [21].

Pablo ponía así en práctica uno de los principios fundamentales del Evangelio, según el cual ser discípulo equivale a ser servidor, a comprometerse de una u otra forma en el servicio del Evangelio. No habla-

17. Pío XI: carta *Quae nobis* al cardenal Bertram, 13-11-1928 (D. C. 45); carta *Laetus sane nuntius* al cardenal Segura, 6-11-1929 (D. C. 55); discurso a los asistentes eclesiásticos de la juventud católica del Lacio, 12-3-1926 (D. C. 103-104); discurso a las obreras de la juventud femenina católica-italiana, 19-3-1927 (D. C. 119); discurso a los peregrinos argentinos, 6-3-1930 (D C. 181); etc.

Pío XII ha hecho un resumen histórico del apostolado laico en la encíclica *Evangelii praecones* del 2-6-1951 (*Acta*, p. 511-513) y en su discurso al Congreso del apostolado de los laicos, 14-10-1951.

18. Por ejemplo, G. CAROLLO: *L'apostolato dei laici nei libri del N. T.*, 2.ª ed., Roma, 1940; H. VOGELS: *Laienhilfe im Urchristentum*, en *Hochland*, 33 (1935-36) 289-299; P. DABIN: *L'apostolat laïque*, París, 1931, p. 19-32.

19. G. BARDY: *L'apostolat laïque aux premiers siècles*, en *Masses ouvrières*, julio 1945, p. 1-14; G. DEL TON: *L'Azione cattolica negli scritti dei Padri Apostolici*, en *La Scuola cattolica*, 66 (1940) 358-372, 465-480; R. CUNIEL: *El apostolado de los seglares en los primeros tiempos de la Iglesia*, Barcelona, 1947.

20. Cfr. *Col.* 1, 7; 4, 12; y *Fil.* 23, cercano a *Col.* 2, 1. Cfr. *supra*, p. 207, algunos casos parecidos hallados de la historia cristiana.

21. Cfr. *Fil.*; *Col.* 4, 9; Th. PREISS: *Vie en Christ et éthique sociales dans l'épître a Philemon*, en *Aux sources de la tradition chrét. (Mél. Goguel)*, 1950, páginas 171-179.

mos aquí de este principio universal y básico que engarza el verdadero espíritu religioso a Dios con el amor del prójimo, dando incluso a este amor una especie de primacía en el orden del ejercicio y de la práctica; no hablamos tampoco de los textos que identifican la cualidad de discípulo con la del servidor de los hermanos por amor, o que determinan la jerarquía de los discípulos según el grado de este humilde servicio de amor. Observamos simplemente que, según el Evangelio, todo hombre que al contacto del Señor cobraba conciencia de su condición de llamado y de discípulo, era por lo mismo consciente de ser un intermediario en la obra de Jesús y de ser enviado a algún otro. Andrés recluta de esta manera a Pedro; Felipe a Natanael (*Jn.* 1, 41-45), la Samaritana da testimonio entre sus compatriotas (*Jn,* 4, 28 s. y 39); las mujeres que siguen al Maestro le sirven al mismo tiempo; cuando tiene más discípulos que los Doce, Jesús les inicia en una misión apostólica tan parecida a la de los apóstoles que, de no haber otros textos, apenas se distinguirían una y otra (*Lc.* 10, 1-22). Nadie es llamado para quedarse en su casa (cfr. *Lc.* 9, 57-62; *Mt.* 8, 19-22) y el caso de Nicodemo, discípulo que se oculta, aparece como casi anormal. ¿No compara Jesús a sus discípulos con la luz en una cámara oscura, con una aldea asentada en el monte, punto de referencia para el caminante [22], con la sal en una masa insípida [23], e incluso hablando del Reino de Dios en el que son obreros con Él, con la levadura en una pasta amorfa [24]? Se es discípulo por Jesús, pero también para los otros; se trata siempre, como en la multiplicación de los panes (*Mc.* 6, 41), de partir y comunicar el pan que se ha recibido de sus manos. El pan cotidiano que el Señor nos ha enseñado a pedir en esa oración que fue el primero en recitar y que reza continuamente con nosotros, ¿no es el pan que nos es común a todos nosotros *y a Él,* el pan de su cuerpo místico?

San Juan Crisóstomo es, sin duda, entre los Padres, el que mejor ha traducido en su actividad pastoral las afirmaciones fundamentales del Evangelio con la fidelidad más insistente. Permítasenos transcribir aquí por lo menos algunos de sus textos:

He aquí la regla más perfecta del cristianismo, su definición precisa, su resumen: buscar lo que puede ser útil a la comunidad... Nada nos hace mejores imitadores de Cristo como el preocuparnos de los demás (*In I Cor.*, hom. 25, n. 3: P. G. 61, 208).

Nada tan vano como un cristiano que no se aplica a salvar a los otros. No arguyas por tu pobreza: la que puso dos pequeñas piezas en el tesoro se levantaría contra ti, y también Pedro, que decía: «No tengo oro ni plata»; y Pablo, que era tan pobre que pasaba hambre con frecuencia. No

22. *Lc.* 11, 33 s.; *Mt.* 5, 14-16; cfr. *Mc.* 4, 21 s.; *Lc.* 8, 16 s.
23. *Mt.* 5, 13; cfr. *Mc.* 9, 50; *Lc.* 14, 34-35.
24. *Mt.* 13, 33; *Lc.* 13, 20-21.

arguyas de tu humildad, porque también ellos eran humildes y de baja condición. No arguyas de tu ignorancia, porque también ellos eran iletrados. Eres esclavo y fugitivo: Onésimo lo era... Estás enfermo, Timoteo también... Cualquiera puede ser útil al prójimo si de verdad quiere hacer lo que puede. Ved los árboles no frutales, ¡qué fuertes, hermosos, grandes, lisos de corteza, altivos! Pero si queremos tener un huerto, preferimos poner granados y buenos olivos antes que tales árboles, que procuran adorno pero son inútiles o de poca utilidad. Así son quienes solamente se ocupan de sus quehaceres personales. Así eran esas vírgenes castas y compuestas, templadas, pero sin provecho para nadie. Por eso se las quema. Así son cuantos no nutren a Cristo. Fijaos bien: no se les acusa de ningún pecado respecto a sí mismos, ni de impureza, ni de perjurio, ni de otra cosa, sino solamente de no ser útiles para los demás. Igual que aquel que, llevando por otra parte una vida irreprochable, entierra el talento recibido, permaneciendo sin utilidad para los demás. Pregunto: ¿cómo tal hombre puede ser cristiano? Si la levadura no fermenta la masa, ¿es de verdad levadura? No digas: me es imposible mover a los otros, porque si tú eres cristiano es imposible que no los muevas... Esto forma parte de la esencia misma de cristiano... Sería tan contradictorio decir que un cristiano no puede ser útil a los demás como negar al sol la posibilidad de dar luz... (*In Acta Apost.*, hom. 20, n. 4: P. G. 60, 162-163).

Yo no puedo creer en la salvación de nadie que no trabaje para la salvación del prójimo (*De sacerdotio,* lib. 3, n. 10: P. G., 48, 686).

Id, predicad a todas las gentes no se ha dicho solamente a los apóstoles, sino también a todos nosotros. Que la promesa no se refiere únicamente a ellos, sino a cuantos les debían seguir, consta por lo que sigue: *...hasta la consumación de los siglos* (*In II Thess.*, cap. 3, hom. 5, n. 4: P. G. 62, 498).

Todos vosotros, pues, simples fieles, tomad conciencia. No os olvidéis de que unidos formamos un solo cuerpo y que no nos distinguimos unos de otros más que como los miembros difieren de los miembros. No dejéis, pues, a los sacerdotes toda la solicitud de la Iglesia. (*In II Cor.*, hom. 18: P. G. 61, 527. Este texto es continuación del que hemos citado *supra,* cap. 4, p. 263.)

Podéis, si queréis, haceros más bien unos a otros de lo que podemos nosotros. Tenéis más frecuentes ocasiones de conversar, conocéis mejor vuestros asuntos, no ignoráis los defectos respectivos, tenéis entre vosotros más libertad, más caridad, más familiaridad... Podéis, mejor de lo que lo haríamos nosotros, corregiros y alentaros mutuamente... De esta manera haréis más fácil vuestra tarea, viniendo en nuestra ayuda, prestándonos vuestro socorro en todas las cosas, dividiéndonos el trabajo como compañeros, cumpliendo mutuamente vuestra salvación mientras que cada cual logra la suya propia (*In Hebr.* hom. 30, n. 2 y 3: P. G. 63, 211-212)[25].

A partir de la conversión del emperador; luego, a la caída del imperio, a partir de la conversión de los príncipes y de los pueblos bárbaros, con los reyes merovingios y sobre todo los carolingios, se establecerá en Occidente un régimen de cristiandad que, desde nuestro ángulo de visión, puede caracterizarse así: la ciudad temporal y la

25. Cfr. también *In Rom.* hom. 1 (60, 394); *In I Cor.* hom. 25, n. 4 (61-210); *Adv. Jud.* I, 3 (48, 848), VII, 6 (925); etc. La mayoría de éstos están recogidos en los artículos mencionados del P. Tromp, donde podrán verse, además, otros.

Iglesia forman una sola sociedad, un solo cuerpo, que se llama con frecuencia *Respublica christiana* o más simplemente *Ecclesia*; en este cuerpo único, la ciudad carnal se reconoce expresamente cristiana y obedece a las regulaciones espirituales. De ahí se deduce que, en principio, todo el mundo es cristiano, llegándolo a ser por el juego mismo del nacimiento, de las instituciones y de las leyes. Se deduce también que en el interior de la Cristiandad apenas hay lugar a un apostolado laico en orden al crecimiento del pueblo fiel; los laicos construyen la Iglesia simplemente obedeciendo a sus leyes y viviendo su vida dentro de los límites tutelares de la República cristiana; si tienen que protegerla, será más bien con las armas, a modo de cruzada. La parte activa del papel propio de los laicos recae esencialmente en los príncipes, queda confiada a la docilidad con que obedecen a las normas de la Iglesia, es decir, del Sacerdocio... Este régimen duró hasta fines del siglo XVI. Tuvimos ocasión de observar de paso (p. 66) cómo Belarmino, en los capítulos que consagra a los laicos, había permanecido en la perspectiva de dicha cristiandad, la cual domina también su pensamiento acerca de las relaciones entre la sociedad temporal y la Iglesia.

Por el contrario, desde que con la instauración del protestantismo en muchos pueblos de la antigua cristiandad y luego la difusión de la incredulidad y la indiferencia hasta tomar consistencia de hecho social, la división religiosa llegó a ser una de las características del mundo occidental, se vio que una élite del laicado volvía a preocuparse del apostolado y de defender la fe por otros medios distintos de los políticos. La historia del apostolado laico durante los siglos XVII y XVIII sólo ha sido escrita en forma fragmentaria, en monografías acerca de los grandes descubrimientos, conquistas y colonizaciones, el movimiento piadoso, la Congregación del Santísimo Sacramento, las misiones de M. de Renty y otros, las Congregaciones marianas, la literatura apologética, etc.

Otra cosa fue cuando en el siglo XIX se encontró en presencia de la sociedad salida del filosofismo, del industrialismo naciente, de la Revolución francesa con su prolongación napoleónica, de una incredulidad extendida y agresiva, de la pérdida, en fin, de los apoyos que la fe había encontrado hasta entonces en los poderes políticos y en las selecciones... ¡ Qué despertar entonces para los cristianos ! El mundo había cambiado hasta en sus estructuras; se mostraba ahora profundamente dividido, hostil o indiferente, alejado de Cristo lleno de nuevas energías, gustoso de valores desconocidos de la teología clásica, desatento, léase extraño al decoro nacional del catolicismo... Sacerdotes y laicos selectos comprendieron la necesidad urgente de volver a tomar contacto con el mundo, buscar posturas y medios de irradiar sobre él, de exponer y defender la fe en un lenguaje comprensivo, intentar regenerar la sociedad en un sentido cristiano, constituyendo islotes de vida cristiana preservada, irradiante. Comprendieron también, al no poder contar con el

apoyo dado por el Poder a la autoridad de los sacerdotes, que era preciso actuar por medio de laicos celosos de Dios y de la Iglesia.

Éstos emprendieron con urgencia un trabajo sobre el nuevo ídolo, la Opinión: apología del catolicismo y defensa de la fe en la que destacaron en primer lugar Chateaubriand, J. de Maistre [26], luego Goerres, Donoso Cortés, Augusto Nicolás; periodismo, con el equipo del *Avenir,* más tarde L. Veuillot y las empresas de San Antonio Claret y del P. Bailly; acción parlamentaria y política, tan nueva al principio que algunos rehusaron creer que un laico como Montalembert se hubiera comprometido como defensor de la Iglesia [27], y en la que destacaron luego otros grandes laicos como O'Connell, Goerres, Windthorst, Lueger, A. de Mun...; acción de enseñanza, en fin, desde las más humildes escuelas hasta las universidades, donde veía Newman una posibilidad para los laicos de establecer un lazo de unión entre el mundo del siglo y del sacerdocio y de la fe [28]. Todo esto podría resumirse con estas líneas del P. Lacordaire, sembrador también a través de Francia de muchas obras a las que se adherían los laicos para realizar su programa: «El laico tiene una misión que cumplir, debe suplir, con sus posibilidades y sus medios de acción, a cuanto no alcanzan el clero secular y las órdenes religiosas. Los hombres de fe deben asociar

26. En el Discurso preliminar que encabezaba su libro *Du Pape,* J. de M. se justificaba por el hecho de que «un hombre del mundo se atribuya el derecho de tratar cosas que, hasta nuestros días, han parecido estar reservadas exclusivamente al celo y a la ciencia del orden sacerdotal»

27. No tenía misión para esto, se decía. Con esta ocasión el arzobispo de Rouen decía de los laicos en general: «Lo que mejor pueden hacer es rezar». Cfr. otros textos de idéntico espíritu, *supra,* cap. 5, n. 33 s. Pero Mons. Parisis, obispo de Langres, justificaba plenamente esta acción en su *Lettre a M. le comte de Montalembert sur la part que doivent prendre aujourd'hui les laïques dans les questions relatives aux libertés de l'Église,* 1844. Mons. de Montals, obispo de Chartres, alentaba también a Montalembert; cfr. los textos del P. DABIN: *L'apostolat laïque* p. 152-154; A. DANSETTE: *Hist. relig. de la France contemp.,* t. I, París, 1946, p. 326.

28. «Una de las mayores desgracias que deploré referentes a la Universidad, hace veinte años, cuando estaba en Irlanda, fue la repulsa absoluta que encontró la insistencia con que yo reclamaba para los laicos la autorizción de colaborar en esta obra con los arzobispos.

Por lo que puedo ver, en toda Europa hay eclesiásticos cuya política consiste en tener el laicado a distancia, de suerte que el laicado se ha disgustado y hecho infiel y se han formado dos partidos, ambos extremistas en su sentido opuesto. Abandoné Irlanda con el temor desolado de que, de idéntica manera, en este país católico se crearía con el tiempo un antagonismo entre la Jerarquía y las clases instruidas.

Rendiríais el mejor servicio posible a la causa católica en el mundo entero, si lograrais hacer de la Universidad un lugar de encuentro, donde el laicado y el clero pudieran juntarse para comprenderse mutuamente y hacerse concesiones; donde, como terreno común, pudieran obrar a una sobre la generación que está en trance de correr cabeza baja hacia la infidelidad. Por malos que sean los hombres y los métodos que en estos últimos años han obtenido tan grandes resultados en contra de la Santa Sede, la Providencia Divina hará de ellos instrumentos de bien si nos

sus esfuerzos para defender la verdad contra la influencia permanente de falsas doctrinas; su caridad debe trabajar en común para reparar las brechas de la Iglesia y del orden social» [29].

A la acción sobre las ideas se añadió, para regenerar la sociedad, la acción de la caridad traducida en múltiples obras sociales; por ejemplo, la suscitada entre nosotros por Ozanam [30] y el vizconde de Melun; en Italia por San Vicente Pallotti, a quien Pío XI llamaría «precursor de la Acción Católica». De hecho, en todas estas obras y actividades nacidas en el siglo XIX se iba preparando la materia misma de la Acción Católica y en gran parte su misma idea: la colaboración de los laicos con el clero, bajo la dirección de la jerarquía en favor del reino de Cristo y la salvación social [31]. La Acción Católica, producto de un siglo de esfuerzos, se caracterizará profundamente, en cuanto acción laica, por la búsqueda de una regeneración *de la sociedad* por la fe en Cristo y para el reino de Cristo.

El papado se interesará, en primer lugar, por la defensa política y la defensa apologético-literaria de dicha acción: así Pío IX en los pocos textos suyos que se citan a este respecto [32]. Este aspecto de defensa apologética en el campo de las ideas sigue siendo predominante en tiempos de León XIII, con un elemento nuevo no obstante:

enseñan a nosotros, sacerdotes, que el «obsequium» que los laicos deben a la religión ha de ser «rationabile». Carta del 10 de dic. 1873 a Mons. Fotrell, en W. WARD: *The Life of J. H. card. Newman*, Londres, 1912, t. II, p. 397-398. En una carta del 21 de febrero de 1851 a Mr. Capes, editor de *The Rambler* (en Ward, t. I, p. 262-263), Newman desarrolla el proyecto de crear un equipo de jóvenes laicos, cuyo compromiso a la causa de la Iglesia podría estar sancionado interiormente por algún acto religioso y que estuvieran capacitados para dar conferencias por toda la nación a fin de justificar y defender los principios del catolicismo.

29. *Journal de Bruxelles*, 27 abril 1849; citado por M. A. JANVIER: *L'Ame dominicaine*, t. II, París, 1933, p. 112-113. Cfr. en la misma obra, p. 102, el reglamento redactado por el P. Lacordaire para la Cofradía de San Juan Evangelista.

30. Según nuestros conocimientos, no existe ningún estudio ex profeso acerca del apostolado y la acción de los laicos en Ozanam. Vale la pena una investigación. Ozanam estaba ciertamente preocupado: «Tengo a mi hermano que me sostiene y ayuda mucho; le he oído a él y a otro eclesiástico cuya sabiduría estimo, hablar del apostolado de los laicos en el mundo de una manera muy tranquilizadora para nosotros» (Carta del 23-9-1835 a M. Lallier: *Corresp.* ed. Poussielgue, 1912, t. 1, pág. 159).

31. En estos términos define M Fr. VEUILLOT el sentido de la Unión de las Obras, fundada en el Congreso de Nevers de 1871. Cfr. *Sous le signe de l'Union. Hist. des Congrès nationaux de l'Union des Oeuvres*, 1858-1948. París, 1948. Por esta historia y por el prefacio del P. G. Courtois puede comprobarse que todos los motivos de la Acción Católica fueron explicados o al menos presentados en las tres cuartas partes del siglo precedente.

32. Cfr. DABIN: *o. c.*, p. 53-55.

la insistencia sobre una organización de «la acción de los católicos» [33] en obras, asociaciones y congresos. En el seno de un mundo profanizado y con frecuencia hostil, los católicos intentarían de esta manera reconstruir los cuadros de una sociedad cristiana capaz de «preservar la fe», de defenderla e incluso reconquistar sobre el mundo, tanto la adhesión de fieles como cierta simpatía y también una situación favorable.

El programa proclamado por Pío X desde su subida a la sede de Pedro, «restaurar todas las cosas en Cristo», era más positivo todavía; diríamos que más ofensivo. Se trataba de reafirmar, desde sus propios principios, el ser cristiano, el dinamismo total de la vida cristiana. Desde su primera encíclica, Pío X trazaba con bastante exactitud las grandes líneas de nuestra Acción Católica [34]; incluso la palabra misma acudía a menudo a su pluma [35], aunque la mayoría de las veces significaba *acción de los católicos,* o bien se concretaba en «acción social católica» [36], por donde se marcaba la orientación, tan neta desde León XIII y que ha permanecido esencial, según la cual «la acción católica (es) la

33. La palabra se encuentra en muchos documentos, por ejemplo: Carta *Permoti nos,* 10-7-1895, al cardenal Goossens; Carta a los obispos, al clero y al pueblo de Italia, 5-8-1898; y sobre todo encíclica *Graves de communi,* 18-1-1901 (textos citados por DABIN: *o. c.,* p. 61-63).

34. «No es en absoluto nuestro pensamiento que en esta ardua empresa de renovar los pueblos para Cristo permanezcáis vosotros (obispos) y vuestro clero sin auxiliares. Sabemos que Dios ha encomendado a cada cual el cuidado de su prójimo (Eccli. 17, 12). No son, pues, sólo los hombres investidos del sacerdocio, sino todos los fieles sin excepción, los que deben entregarse a los intereses de Dios y de las almas: no ciertamente cada uno conforme a sus caprichos y sus inclinaciones, sino siempre bajo la dirección y conforme a la voluntad de los obispos, puesto que el derecho de mandar, enseñar, dirigir, pertenece en la Iglesia exclusivamente a vosotros, establecidos por el Espíritu Santo para regir la Iglesia de Dios (*Act.* 20, 28). Asociarse entre católicos en diferentes objetivos, pero siempre para el bien de la religión... No vacilamos en alabar una obra tan estupenda... Pero entendemos al mismo tiempo que estas asociaciones tengan como primer y principal objetivo lograr que quienes en ella ingresan cumplan fielmente los deberes de la vida cristiana. Importa poco, en verdad, agitar sutilmente múltiples cuestiones y disertar con elocuencia sobre los derechos y deberes, si todo esto no desemboca en la acción. Acción, he aquí lo que reclaman los tiempos presentes...» Encícl. *E supremi Apostolatus,* 4-10-1903 (*Actes,* ed. B. Presse, t. I, p. 45). Cfr. encíclica *Il fermo proposito,* 11-6-1905, sobre el objeto y las condiciones de la Acción Católica (*Actes,* ed. B. Presse, t. II, p. 90-103).

Cfr. DABIN: *o. c.,* p. 65-71 y R. VON ROSTITZ-RIENECK: *Sonnenaufgänge Gottes. Zum Regierungsprogram Pius X,* en *Stimmen aus Maria Laach,* 87 (1913-1914), p. 1-10.

35. Por ejemplo la encíclica *E supremi Apostolatus,* 4-10-1903; Breve al conde Grosoli, 6-11-1903; *Motu proprio* sobre la Acción popular cristiana, 18-12-1903; Carta al cardenal Swampa sobre las Democracias cristianas, 1-3-1905; Encíclica *Il fermo proposito,* 11-6-1905; etc.

36. Carta al arzobispo de Québec, 27-5-1907. Es la época en que florecen las diversas «Acciones populares».

solución práctica de la cuestión social según los principios cristianos [37]. En otros documentos, como se sabe, Pío X invitaba a los fieles a tomar parte plena en actividades eclesiales como la oración y la vida sacramental. Al mismo tiempo, mientras en las selecciones culturales se anunciaba un resurgimiento católico, el clero iba cobrando conciencia de las necesidades pastorales de las ciudades, donde el pueblo no sólo no frecuentaba la Iglesia, sino que había perdido todo contacto e incluso toda posibilidad de contacto con ella. La obra de H. Swoboda: *Grosstadt Seelsorge,* aparecida en 1909, fue poco conocida en Francia debido a la postura negativa entre las cristiandades locales que reinaba entonces: sin embargo, es sin duda el primero de los análisis precisos, calculados, del estado real del campo pastoral, que examina las estructuras y las circunstancias concretas pastorales. Swoboda se preocupaba (p. 305 s.) de marcar el lugar de los laicos en la organización apostólica de las grandes ciudades y la encontraba, sobre todo, en las organizaciones que salían al encuentro de las ovejas alejadas del rebaño o tal vez perdidas; al leer hoy esas páginas se da uno más cuenta de la verdadera novedad que representa la Acción Católica tal como la definió e instituyó Pío XI.

Ésta será, en la historia, la importancia de este gran Papa. Hasta entonces había habido católicos de acción; como personalidades cristianas y hombres de iniciativa, los del siglo XIX que hemos citado antes no serán fácilmente superados. Había habido también una acción de los católicos y, en este sentido, una acción católica (con *a* minúscula, dice J. Maritain): la Acción Católica como tal es creación de Pío XI. Y ciertamente, tal como está definida, permanece en continuidad con todo lo que existía antes; está también fuertemente dominada por consideraciones circunstanciales, por ejemplo, a pesar de su accidentalidad, por falta de sacerdotes [38]. Algunos no han visto apenas más que este aspecto y, de escucharlos, se llegaría a pensar que en caso de haber abundancia de sacerdotes, los laicos no tendrían nada que hacer en el apostolado de la Iglesia... Sin embargo, la Acción Católica de

37. Encíclica *Il fermo proposito,* 11-6-1905; *Actes,* ed. B. Presse, t. II, p. 96, cfr. p. 99.

38. Cfr., por ejemplo, Carta *Quae Nobis* al cardenal Bertram, 13-11-1928 (D. C. 46); Carta *Laetus sane nuntius,* al cardenal Segura, 6-11-1929 (D. C. 61); a Mons. Skwireckas, 27-12-1930 (D. C. 63); Discurso a los peregrinos yugoslavos, 18-5-1929 (D. C. 140); a las Asociaciones católicas de Roma, 19-4-1931 (D. C. 314); Carta al episcopado argentino, 4-2-1931 (D. C. 393). Más profundament todavía, Pío XI habló también de las nuevas circunstancias y necesidades, de la increíble variedad de tareas, muchas de las cuales corresponden a los laicos, reclamados hoy día por el apostolado: cfr., por ejemplo, entre los documentos citados, D. C. p. 61, 63, 392-393.

Ejemplo de una visión insuficiente del papel de los laicos en la Iglesia: «En algunos países, el clero es poco numeroso para responder a todas las necesidades del apostolado. Por eso se buscan laicos que les ayuden», R. DAUM: *Manuel d'initiation a l'A. C.*; C.I.C. (Canadá).

Pío XI renovaba en la Iglesia algo más fundamental y debía conducir a plantear en toda su amplitud el problema del laicado. Respecto a cuanto había existido antes de ella, nos parecen nuevos tres rasgos: la insistencia sobre su naturaleza propiamente *apostólica*; el carácter generalizado de la llamada y la amplitud de un movimiento que debía abarcar todas las categorías; el aspecto de *deber laico* correspondiendo a un compromiso cristiano en una profanidad de las cosas mejor reconocida. De esta manera, la Acción Católica de Pío XI supera toda consideración parcial, accidental o periférica, y vuelve a su auténtico centro el estatuto eclesial del laicado.

Es conocida la definición que ha dado incansablemente, añadiendo que había sido por inspiración divina [39]: *la participación de los fieles en el apostolado jerárquico* [40].

Definición de la Acción Católica

La primera cosa que hay que hacer es determinar el verdadero sentido de la célebre definición pontificia. Nos esforzaremos por hacerlo con atención, proponiendo nuestros justificantes, pero adelantamos que nuestro intento de interpretación sólo nos compromete a nosotros mismos y que se somete a las correcciones de las autoridades competentes.

La apariencia filosófica de la definición, con la palabra «participación», tomada del vocabulario metafísico, nos parece haber perjudicado durante tiempo a la inteligencia de una fórmula extremadamente condensada. Algunos han querido ver en esta fórmula una definición esencial, en la que la palabra importante, designando con el rigor y la plenitud de un concepto escolástico *lo que constituye* formalmente la Acción Católica, sería el término «participación». Según esta perspectiva, la Acción Católica representaba como un orden o un oficio eclesiástico *constituido* por una «participación» nueva y creadora; como veremos más adelante, el mandato, que ciertamente tiene su lugar, estaba saturado por este hecho de un valor casi sacramental. Creemos que la fórmula de Pío XI representaba más bien una definición descriptiva, en la que la palabra «participación» designaba *el hecho* de que los seglares *to-*

39. «No sin inspiración divina»: Discurso a las obreras de la Juventud femenina católica italiana, 19-3-1927 (D. C. 118); Carta al episcopado de Colombia, 14-2-1934 (*Acta Apost. Sedis*, 1942, p. 248).

40. En cuanto al sentido, cfr. encíclica *Ubi Arcano*, del 23 diciembre 1922; ad litteram, cfr. Discursos a las obreras de la Juventud femenina de la A. C. italiana, 19-3-1927 (D. C. 118-119); Carta a la señora Steenberghe, 30-7-1928 (D. C. 40); Carta *Quae nobis* al cardenal Bertram, 13-11-1928 (D. C. 46); Carta *Laetus sane nuntius* al cardenal Segura, 6-11-1929 (D. C. 56); Discurso a las Asociaciones católicas de Roma, 19-4-1931 (D. C. 308); Encíclica *Non abbiamo bisogno*, 29-6-1931 (D. C. 284); Carta al episcopado de Colombia, 13-2-1934 (AAS, 1942, 248); Carta al episcopado de Filipinas, 18-1-1939 (*ibid*, 256).

maran parte en la obra y las necesidades de la Iglesia: la Acción Católica adquiriría existencia por esta participación de los laicos, organizada, sancionada por el mandato en las circunstancias que luego precisaremos: era menos una especie de orden u organización y más una cooperación, un conjunto organizado de acciones y colaboraciones múltiples.

En este sentido hablaba Pío XI cuando, al margen de la fórmula sorprendente y condensada «participación», se explicaba la verdad. Daba a entender que la Acción Católica es, ante todo, acción, ejercicio, manifestación de una vida cristiana clara y consecuente, la acción de todos los católicos y de todas las empresas en cuanto propiamente religiosa [41]. Como acción, la Acción Católica dejaba fuera de sus propios límites y como en el vestíbulo a las agrupaciones de pura edificación interior como cofradías de oración, etc.; como acción propiamente religiosa, dejaba fuera de su dominio auténticas actividades católicas, como por ejemplo la de los sindicatos profesionales, cuyo objeto era temporal y profano. Era, ante todo, la acción de los católicos, luego la organización creada para coordinar, sostener y reglamentar dicha acción; más exactamente, la organización de conjunto, más directa y expresamente dependiente del episcopado de cada Iglesia nacional y, a través del mismo, de la Santa Sede, en cuyo seno quedaban asumidas gran número de asociaciones y organizaciones parciales consagradas al apostolado católico Una vez más, algunos se engañaron ante la extraordinaria insistencia de Pío XI y el relieve poderoso que dio a su voluntad de organizar la Acción Católica en todos los países y en el catolicismo mundial y, en fin, por el esfuerzo gigantesco que se realizó durante los años 25-35 y que dejó la impresión entusiasta de una verdadera creación. Sin embargo, él no dejaba de repetir que «la Acción Católica no era más que la ayuda aportada por los laicos a las tareas apostólicas de la jerarquía; que había existido desde los orígenes de la Iglesia y que hoy día solamente tomaba formas nuevas, mejor adaptadas a los tiempos presen-

41. Cfr., por ejemplo, el Discurso a los peregrinos yugoslavos, 18-5-1929 (D. C. 139); a los periodistas católicos, 26-6-1929 (D. C., 150); a la Juventud católica belga, 6-9-1929 (D. C. 161); a los universitarios católicos, 8-9-1929 (D. C. 163); a los peregrinos españoles, 12-10-1929 (D. C. 167, n. 1); a la juventud católica femenina belga, 14-10-1929 (D. C. 168), etc. Que «Acción católica» signifique ante todo acción, acción de los católicos verdaderamente activos, es claro por muchos textos de este estilo: «Nuestro pensamiento se dirige hacia esa porción escogida de laicos que en las diversas asociones se consagran a la Acción católica. Naturalmente, estamos inclinados también a ocuparnos de las relaciones mutuas que deben mediar entre esas asociaciones, a fin de llegar a una coordinación cada vez más limpia, más fecunda y más orgánica, de sus actividades comunes, en vistas a la realización de su idéntico y noble objetivo» (Motu proprio *L'Anno Santo,* 4-11-1925: D. C. 21).

tes...» [42]. Es, en efecto, lo que nos ha mostrado el resumen histórico que hemos podido leer anteriormente. Si nos hubiéramos entretenido explicando las breves indicaciones referentes al siglo XIX y al pontificado de Pío X, hubiéramos visto fácilmente que la actual Acción Católica se estaba entonces preparando, esquematizando y que incluso había recibido con frecuencia hasta el nombre. Pío XI había completado y acabado la maduración ya muy avanzada, había recogido y actualizado todo, reunido, ligado y precisado; la había conducido hasta la edad adulta. En realidad, su intervención poderosa resultó ser creadora, al estilo de una organización de imperio. Pero se trataba menos de la creación de una cosa totalmente nueva, lo que constituiría en definitiva la «participación» en el apostolado jerárquico, y más de una organización más rigurosa, más activa, más oficial, de una realidad ya conocida y practicada; la actividad de los laicos bajo la dirección de los obispos, en los diversos campos del apostolado, de la defensa de la fe y de su realeza sobre toda la vida social.

Pío XI habló, refiriéndose a los fieles, de participar en, de tomar parte en el apostolado jerárquico. Conviene ver de más cerca los términos de esta fórmula. ¿A qué se refiere exactamente el tener parte o el participar? ¿Se refiere precisamente al *mandato* apostólico de la jerarquía [43], o es más bien al contenido y a ciertas actividades de apostolado jerárquico [44]? Es indudable que la Acción Católica de los fieles se sitúa fuera de una participación en las funciones y en los poderes constitutivos de la jerarquía, en razón de lo dicho anteriormente y de lo que volveremos a decir acerca del lugar de los laicos en la función profética de la Iglesia. «La Acción Católica es la participación en el apostolado jerárquico, pero no en la jerarquía», dicen los obispos alemanes [45]; y los cardenales y arzobispos de Francia: «La Acción Católica no es más que una participación de los laicos en el poder de la jerarquía en su función de magisterio...» [46]. No se ha discutido nunca si el servicio prestado por los laicos a la Iglesia y su participación en el apostolado jerárquico dentro de la Acción Católica les diese categoría de jerarquía

42. Carta al episcopado de Argentina, 4-12-1930 (AAS, 1942, p. 242: este texto tiene esta fecha en la publicación oficial de la Santa Sede. D. C., 387, s. lo reproduce juntamente con otros documentos con fecha de 4-2-1931). Cfr. encíclica *Ubi Arcano*, 23-12-1922, D. C. 7: «todo este conjunto de organizaciones, de programas y de obras que, por la denominación que se le da, constituye la Acción Católica».

43. En este sentido, V. M. POLLET: *De Actione catholica principiis theologiae thomisticae illucidata, en Angelicum,* 1936, p. 442-483, cfr. p. 455-56; *Laction catholique à la lumière de la théologie thomiste,* Bruselas, etc., 1937, p. 31-32. Estamos de acuerdo con el autor sobre otros puntos de su estudio.

44. En este sentido. P. DABIN: *L'apostolat laïque*, p. 114; E. GUERRY: *L'Action cath.* p. 210-211, y el art. *Action cath.* en *Catholicisme,* t. I, col. 98; etc.

45. Confer. de Fulda, 1933; cfr. *Doc cathol* 1933, col. 913.

46. Declaración de marzo de 1946: *Doc. Cathol.* 1946, col. 741.

de ministerio y les devolvía a su condición o a su «orden» laico. Participan en la actividad del ministerio, pero no de sus poderes [47].

¿Por qué, o en qué sentido, pues, la Acción Católica se llama participación del apostolado *jerárquico*? Según las declaraciones de Pío XI, el adjetivo apenas tiene aquí más valor que el de explicar el sustantivo, conforme al siguiente engarce de ideas: 1.º Se trata de tomar parte en el apostolado auténtico, el mismo y ningún otro que continúa la obra de nuestro Señor, cuya misión encomendó Jesús a los apóstoles [48]. Se trata de una participación en la misión *propia* de la Iglesia y no en ninguna otra, misión que queda definida por el objeto: comunicar la corriente de agua viva brotada de la Redención, procurar el reino de Cristo [49]. — 2.º Esta misión apostólica fue confiada a los apóstoles y sólo es la de la Iglesia hasta los confines del espacio y el tiempo, en el sentido de que la Iglesia es apostólica y de que la misión como (al menos en parte) autoridad y carismas de los apóstoles se transmite en ella mediante la sucesión legítima de los pastores [50]. — 3.º De ahí que la Acción Católica deba realizarse en sumisión a la jerarquía: también en este tercer sentido, relacionado con el primero a través del segundo, es una participación del apostolado jerárquico [51].

47. Una vez redactado el trabajo, hemos hallado nuestra misma formulación en el comentario a los nuevos estatutos de la Acción Católica italiana hecho por S. E. el cardenal PIAZZA, presidente de la comisión episcopal para la Acción Católica: citado por R. M. SPIAZZI: *La missione dei Laici,* Roma, 1951, p 200.

48. Además del texto decisivo citado *supra* (n. 3), cfr., por ejemplo, la Carta del cardenal Gasparri a los Ordinarios de Italia, 2-10-1922: «Participación de los laicos en la misión propia de la Iglesia. Se trata... de una actividad que recibe su especificación no de un fin material y terreno, sino espiritual y celeste, no de un fin político, sino religioso y. por tanto, en perfecta dependencia de la autoridad eclesiástica... (D. C. 234); Carta al cardenal Bertram, 13-11-1928: «No diferenciándose de la misión divina confiada a la Iglesia y a su apostolado jerárquico, esta Acción Católica no es de orden temporal, sino espiritual, ni de orden terreno, sino divino, ni de orden político, sino religioso» (D. C. 47). Discurso a los periodistas católicos 26-6-1929 (D. C. 150).

49. Cfr. *supra,* p. 426, y Pío XI: Discurso a las Asociaciones católicas de Roma, 19-4-1931 (D. C. 306-317); Carta a los obispos de Colombia, 14-2-1934 (AAS, 1942, p. 248).

50. Además del texto citado *supra,* n. 3, cfr.: Discurso a las obreras de la Juventud católica italiana, 19-3-1927 (D. C. 119); a los peregrinos yugoslavos, 18-5-1929 (D. C. 139); a los periodistas católicos, 26-6-1929 (D. C. 150); a la Federación nacional católica francesa, 12-6-1929 (D. C. 146); a las Asociaciones católicas de Roma, 19-4-1931 (D. C. 314); etc.

51. Además de la mayoría de los textos mencionados en la cita precedente, cfr., por ejemplo, la Alocución consistorial del 23 de mayo de 1923 (D. C. 66: «Bajo la dirección de los obispos... bajo el control de la jrarquía sagrada...»); Carta al cardenal Van Roey, 15-8-1928 (D. C. 43: *jerárquico* significa aquí «los que, bajo la guía de los obsipos, se ponen al servicio de la Iglesia y a ayudar a cumplir integralmente su ministerio pastoral»); etc

Las explicaciones de Pío XI son repetidas por S. S. Pío XII, y el nexo entre los tres puntos que acabamos de indicar se recalca en una Alocución a la Acción Católica italiana del 3-5-1951 (Cfr. *Docum. Cathol.,* 20-5-1951, col. 579): «participación en

Si nuestra explicación de la fórmula de Pío XI es exacta, se comprende que Pío XII haya podido sustituir la palabra «participación» por la de «cooperación», no sólo sin alterar el sentido, sino más bien precisando felizmente la significación real que Pío XI daba a dicha participación. El hecho es bien conocido. Siendo todavía cardenal Pacelli hablaba de «co-apostolado de los laicos» [52]. Una vez soberano Pontífice Pío XII empleó muchas veces fórmulas que presentaban la Acción Católica como una colaboración o una ayuda prestada al apostolado de los obispos y de los sacerdotes [53]. Ver en este ligero cambio de vocabulario el signo de una estima menor hacia la Acción Católica no estaría justificado [54]; encontrar un motivo de oponer a Pío XII con Pío XI lo estaría menos, pues también Pío XI usó con frecuencia el término «colaboración», a veces simultáneamente con el de «participación» y sin ver entre los dos ninguna diferencia sustancial [55]. Nos

el apostolado jerárquico» significa que el apostolado de los laicos en la Acción Católica no es distinto del apostolado cuyo mandato ha recibido principalmente la jerarquía; no es un apostolado al margen de los sacerdotes, sino que le está subordinado.

52. Discurso al Katholikentag de Magdeburgo, citado por P. DABIN: *Le Sacerdoce royal des fidèles...*, p. 505.

53. Cfr., por ejemplo, el Mensaje radiofónico del 3 marzo 1939 (AAS, 1939, 86: «Sive in Catholica Actione episcoporum ductu militantes hierarchicum eorum apostolatum adjuvant»); Encícl. *Summi Pontificatus*, 20-10-1939 (AAS, 1939, p. 442: «Ex adjutrice laicorum hominum opera, qui in Catholicae Actionis ordinibus ad sui officii suique muneris conscientiam actuose informantur»; p. 443; «consociata illa laicorum hominum navitas, ecclesiasticae hierarchiae praestita»); Discurso a los militantes de la A. C. italiana, 4-9-1940 (AAS, 1940, 367); Mensaje radiofónico al Congreso Eucarístico del Perú, 27-10-1940 (AAS, 1940, 432 y 434); Discurso a los militantes de A. C. de las universidades italianas, 20-4-1941 (AAS, 1941, 155-156; «colaboración en el apostolado jerárquico»); Carta a los obispos de Bolivia, 23-11-1941 (AAS, 1942, 237: «auxiliares del sacerdocio y de la jerarquía eclesiástica»); Encíc. *Mystici corporis*, 29-6-1943 (AAS, 1943, 201: «Sui ex laicorum ordine ad Divini Redemptoris regnum dilatandum adjutricem ecclesiasticae hierarchiae operam navent»: la Acción Católica no es mencionada expresamente); Carta al cardenal Piazza, patriarca de Venecia, 11-10-1946 (AAS, 1946, p. 423: «colaboración de los laicos en el apostolado jerárquico»); Constitución *Bis saecularis*, 27-9-1948 (AAS, 1948, 398: «Christi fidelium apostolatus, quia suam Ecclesiae operam conferunt ejusque pastorali muneri complendo quodammodo auxiliantur»); Exhortación al episcopado italiano, 25-1-1950 (*Doc. cathol.* 26-2-50, col. 258); Discurso a los dirigentes y militantes de la Acción Católica italiana, 3-5-1951 (*Doc. Cathol.*, 1951, col. 579).

54. Cfr., por ejemplo, la declaración de S. S. Pío XII a Mons. Dubourg, arzobispo de Besançon: *La Croix*, 13 diciembre 1947.

55. Por ejemplo, la Encíclica *Casti Connubii*, 31-12-30, (AAS, 1930, p. 581; «sin apostolatus hierarchici auxilium vocatos»); Discurso a los dirigentes de la Acción Católica de Roma, 19-4-1931 (D. C. 308 y 312); Encíclica *Non abbiamo*, 26-6-1931 (D. C. 283-284); Encíclica *Caritate Christi*, 3-5-1932 (AAS, 177-178); Carta al cardenal Schuster, 28-8-1934 (AAS, 1934, p. 586: «A. C. definitur laicorum hominum in apostolatum hierachicum collaboratio...») Carta del cardenal Gasparri al cardenal Hlond: 10-4-1929 (D. C. 217). Cfr. otras referencias y observaciones en GUERRY, p. 14 y 15 en nota, p. 152-153

abstenemos de discurrir demasiado sobre la diferencia, tanto más cuanto los comentarios sutiles son a veces contradictorios [56]. Sea suficiente recoger las diversas expresiones de la Acción Católica como ayuda o colaboración, para corroborar el sentido dado por nosotros a la clásica definición de Pío XI.

A este respecto, el matiz no carece de importancia. De él depende no sólo una recta noción de la Acción Católica, sino la apreciación de la situación de los fieles frente al apostolado y, por tanto, un elemento decisivo de toda la teología del laicado. La definición de Pío XII pone mejor de relieve lo enunciado en los textos de Pío XI, a saber: que la Acción Católica recoge, consagra, califica de manera nueva un apostolado que los fieles ya ejercían en razón de la fe y del fervor de su vida cristiana, pero no confiere a dichos fieles un título de apostolado absolutamente nuevo, gracias a la participación de una misión que sería la de la jerarquía, aunque no la de todo el cuerpo. Si la «participación» *constituye* un título apostólico esencialmente nuevo que sería como propiedad de la jerarquía, entendiendo en este sentido el «apostolado jerárquico», entonces, o bien habría que negar todo título apostólico a los fieles anteriores a la recepción del mandato de la Acción Católica, o bien encontrar, entre el apostolado espontáneo de los fieles y el apostolado jerárquico al cual hace participar el mandato, una diferencia no sólo de cualidad sino también de naturaleza; y entonces, ¿cuál? En cambio, si se habla de cooperación en el apostolado, en la misión pastoral de los obispos y de los sacerdotes, resulta que los laicos, ya eventualmente apóstoles gracias a los dones personales del bautismo, la fe

56. Mons. PIZZARDO pensaba que «participar» dice más que «colaborar» (Discurso al Seminario francés, 8-12-1930, citado en DABIN: *Apostolat laïque*, p. 82, n. 2); Glorieux estimaba que «participación» dice «no solamente la ejecución de un trabajo, sino el concebirlo; no sólo la realización, sino la iniciativa...; etc.» (citado por J. LECLERCQ en *Vie intellectuelle*, 25 enero 1933, p. 218). Pero Mons. Dubourg (citado n. 54), resumiendo las explicaciones del Santo Padre, observa que «colaboración comprende más que «participación» en cuanto que deja entender la parte personal de iniciativa y autonomía relativa que compete al laicado. «Participación» restringía su cometido, como si no hiciera más que ejecutar la obra reservada al clero.» De hecho, «colaboración» quita la ambigüedad que hemos visto anteriormente en «participación» porque hace ver mejor que la Acción Católica no está constituida *a toto* por la comunicación de una responsabilidad apostólica que pertenecería exclusivamente a la jerarquía.

Pero, por otra parte, Mons. CIVARDI (*Manuel d'A. C.*, 2.ª ed., Bruselas, 1936, p. 99, n. 1) siguiendo al P. DABIN (*o. c.* 4) observa justamente que «colaboración» implica de suyo solamente unión moral, mientras que «participación» implica la idea de una unión sancionada jurídicamente. Cfr. GUERRY, p. 153.

Creemos, no obstante, que la palabra «cooperación» es más amplia, si no más vaga que «participación». Compromete menos expresamente la idea de una acción estrictamente apostólica. Se participa del apostolado jerárquico haciendo de sí mismo acto de apostolado; puede cooperarse actuando más o menos directamente, por ejemplo, en el plano temporal.

y la caridad, son llamados por la Iglesia jerárquica para integrar su acción en un esfuerzo orgánico que sea, no ya el de éste o aquél, sino el *de la Iglesia misma,* en unión y subordinación a los ministros divinamente instituidos en el cargo de pastores. Existe y ha existido siempre un apostolado de los laicos anterior a la Acción Católica y, en cierto sentido, más amplio que ésta, basado en los dones sacramentales y extrasacramentales que hacen a uno cristiano; este apostolado es asumido y elevado al nivel de una actividad plenamente eclesial dentro de la Acción Católica y sobre la nueva base del mandato de la Acción Católica. Expliquemos estas dos afirmaciones.

La primera pertenece a los hechos, a los textos bíblicos y de tradición que hemos citado anteriormente, y a los documentos pontificios. Éstos y sus comentaristas [57] nos muestran a los cristianos comprometidos en dar testimonio y en ayudar al prójimo a hacerse discípulo de la redención y del reino de Cristo: por su *bautismo* que los hace miembros del cuerpo místico, celosos por el crecimiento de todo el cuerpo [58] — por la *caridad* que hace que los otros existan verdaderamente para nosotros y que nosotros nos preocupemos de ellos por Dios [59] — por la consagración y la gracia de la *confirmación* que nos hace soldados de

57. Cfr. en particular GUERRY, p. 256 s.; L. CIVARDI: *Manuel d'A. C.*, p. 101 s.; J WILL: *Die Katholische Aktion. Biblische u. dogmatische Grandlagen.* Munich, 1932; S. TROMP: *Actio Catholica in Corpore Christi*, Roma, 1936 (trad. italiana, etc.); cfr. también P. GLORIEUX: *Dans le prêtre unique*, París, 1938, p. 127 s.; ID.: *Corps mystique et apostolat*, París 1935.

68. «Los mismos sacramentos del bautismo y de la confirmación imponen, entre otras obligaciones, la del apostolado, es decir, la de ayudar espiritualmente al prójimo... Por él (el bautismo) somos hechos miembros de la Iglesia, o sea, del cuerpo místico de Cristo. Entre los miembros de dicho cuerpo es necesario que haya solidaridad de intereses, comunicación recíproca de vida, «nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros» (*Rom.* 12, 5), etc. Pío XI, Carta al cardenal Patriarca de Lisboa, 10-11-1933 (GUERRY, p. 58-59).

J. CASPER (*Berufung Eine Laienpastoral...* Viena, 1940, p. 16) interpreta el «Effeta!» que quiere decir «¡ábrete!» del bautismo como una llamada al apostolado. Pero estas palabras acompañan la consignación de los oídos, no de la boca.

59. «Sabéis que Dios ha encomendado a cada uno el cuidado de su prójimo (*Eccli* 17, 12). No sólo los hombres revestidos del sacerdocio, sino todos los fieles sin excepción deben consagrarse a los intereses de Dios y de las almas», Pío X: encíclica *E supremi apostolatus*, 4-10-1903 (*Actes*, B. Presse, t. I, p. 45); «El apostolado de la Acción Católica obliga tanto a los sacerdotes como a los laicos (aunque de manera diferente en ambos casos) en virtud del precepto divino de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a nosotros mismos. En efecto...» Pío XI: Carta a los obispos de Argentina, 4-12-1930 (en cuanto a la fecha, cfr. *supra*, n. 42. D. C., 392; AAS, 1942, p. 244); Carta a los obispos de Colombia, 14-2-1934 (AAS, 1942, p. 248: en razón de la caridad, todo hombre tiene la carga de otro; cit. de *Eccli.*, 17, 12).

Cfr. K. RAHNER: *Wethe des Laien zur Seelsorge*, en *Zeitsch. f. Aszese u. Mystik*, 11 (1936) 21-34.

Cristo, encargados del bien común en su Ciudad santa, solidarios del combate que sus fieles mantienen por el Reino [60] — por *reconocimiento* y acción de gracias al Redentor [61] — por los *dones* espirituales y carismas recibidos para utilidad común — por las *circunstancias* que nos obligan, a ser fieles con nosotros mismos, a dar testimonio delante de los demás... [62]. Por todos estos títulos, que son los de una vida cristiana pura y simple, todo verdadero fiel está llamado al apostolado : un apostolado «genérico y variado» según la expresión del cardenal Pizzardo [63], es decir, sin calificación precisa, y así entendido, tan diverso como posible. Todo fiel podría (debería) repetir a este respecto la frase magnífica de John Wesley : «I look upon whole world as my parish», miro al mundo entero como si fuera mi parroquia.

Los laicos así comprometidos tratarán naturalmente de agruparse para asegurarse el beneficio inapreciable de toda asociación ; para recibir la enseñanza y el apoyo del sacerdote, para economizar y aumentar los medios de acción y, por tanto, la eficacia de la radiación apostólica. De esta manera se han creado muchas asociaciones, a veces dentro del marco parroquial, a veces en un campo más vasto, a veces por iniciativa privada. Tales grupos hacían acción cristiana y católica, pero no eran aún la Acción Católica. Incluso hoy día, algunos grupos por ejemplo de

60. «... En efecto, por la confirmación se hace soldado de Cristo...» *L. c.*, n. 58 ; cfr. *infra*, n. 66 y 67.

Cristianos encargados del bien común de la Ciudad de Dios vivo : LEÓN XIII : Encícl. *Sapientiae christianae*, 18-1-1890, *passim* (por ejemplo, *Actes*, B. Presse, t. II, p. 267).

61. «Además del motivo de la caridad, el apostolado cristiano es obligatorio como acción de gracias rendidas a Jesucristo...» PÍO XI : Carta a los obispos de Argentina, *l. c.*, n. 59 (GUERRY, p. 58 y 263).

62. «Siempre (=no obstante la constitución jerárquica de la Iglesia) debe guardarse muy bien de creer que está prohibido a los particulares el cooperar de algún modo en este apostolado, sobre todo si se trata de hombres a quienes Dios ha concedido los dones de la inteligencia con el deseo de ser útiles. Siempre que la necesidad lo exija, éstos pueden ciertamente no arrogarse la misión de doctores pero sí comunicar a los demás lo que ellos mismos han recibido y ser, por decirlo así, el eco de la enseñanza de los maestros...» LEÓN XIII : encíclica *Sapientiae christianae*, ed. cit., p. 275.

Para los carismas, cfr. *supra*, cap. 7 ; J. WILL : *o. c.*, p. 31.

63. Discurso al Congreso de la Unión Internacional de las Ligas femeninas católicas (*La Croix*, 10 oct. 1947). El comentario de *L'Assistente Ecclesiastico* (fasc. de junio de 1951) citado por SPIAZZI (*La mision dei laici*, p. 331) sobre la alocución de S. S. PÍO XII del 3-5-1951, distingue entre apostolado genérico y apostolado específico, correspondiente este último a la Acción Católica propiamente dicha, caracterizada por el mandato. Por su parte, la nota de los Cardenales y Arzobispos franceses de marzo de 1946 afirma : «Para cumplir esta misión apostólica a título individual, los laicos no tienen por qué esperar una delegación de poder ; les basta ser fieles a las exigencias del bautismo y de la confirmación» (*Doc. cathol.*, 1946, col. 742).

jóvenes matrimonios o de asociaciones que persiguen una formación y una acción profesional cristiana, no son propiamente Acción Católica [64].

Todo esto quedará dentro de la Acción Católica y en cierta manera le suministra material. Porque «la Acción Católica no es otra cosa que el apostolado de los fieles, quienes, bajo la dirección de los obispos, se ponen al servicio de la Iglesia, ayudándoles a cumplir integralmente su ministerio pastoral» [65]. O sea, que cuando en lugar de aplicarse de forma espontánea, ocasional, dispersa y sólo a título privado, el apostolado de los fieles se coloca bajo la dirección expresa de los obispos a fin de aplicarse a los objetivos precisos que éstos señalen, en la forma y manera que ellos determinen, en orden a completar y ayudar su propia misión, la Acción Católica existe. En lo que afecta a la naturaleza y a sus fundamentos, la Acción Católica continúa siendo básicamente el apostolado *ex spiritu* que brota espontáneamente de toda vida auténticamente cristiana, pero añade una calificación nueva: en cuanto al fundamento o título de apostolado, el mandato; en cuanto a la naturaleza, la cualidad de ser actividad eclesial, una realidad de derecho público.

El *fundamento* es siempre el del bautismo, la confirmación, la caridad, la acción de gracias, los dones espirituales. Muchos textos citados anteriormente sobre estos diferentes puntos hablan efectivamente de la Acción Católica. Algunos insisten particularmente sobre la confirmación [66], hasta el punto de que muchos teólogos han querido ver en ella «el sacramento de la Acción Católica» [67]. Esta idea

64. Por ejemplo, la Asociación de Santo Tomás Moro o de San Ivo para los abogados; de San Lucas para los médicos; de los Santos Cosme y Damián para los farmacéuticos, etc.

65. Pío XI: Carta al cardenal Van Roey, 15-8-1928 (D. C. 43, Cfr. cardenal Pizzardo, quien, después de haber hablado de un apostolado «genérico y variado», anterior a la Acción Católica, define ésta como «la organización de los laicos que, respondiendo a la llamada de la autoridad eclesiástica, actúan en virtud de un mandato especial en orden a prestarle un apostolado auxiliar por la dilatación del Cuerpo místico» (*l. c.*, n. 63).

66. Este punto pasa por clásico, pero los textos pontificios apenas si han insistido sobre él. Cfr. Pío XI: Carta al patriarca de Lisboa, 10-11-1933 (GUERRY, p. 58), Cardenal FAULHABER: Sermón del 12 de febrero de 1928, citado por M. LAOS: *Pfingstgeist über uns*, p. 67-68.

67. Cfr., por ejemplo, J. B. UMBERG: *Der Ritterschlag zur Katholischen Aktion*, Innsbruck, 1931 (2.ª ed. 1947 con el título: *Zum Kampf geweith. Vom Sinn der Firmung*); R. GRABER: *Die Dogmatischen Grundlagen der Katholischen Aktion*, Augsburgo, 1932; J. *Will*: o. c., p. 79, M. LAROS: *Pfingstgeist über uns. Die heil Firmung, als Sakrament der Persönlichkeit, des allgemeinen Priestertums u. des apostolischen Geistes hier und heute*, Ratisbona, 1935 (cfr. p. 9 y 77); E. SAURAS: *Fundamento sacramental de la Acción Católica*, en *Rev. Española de Teología*, 3 (1943) 129-158; M. J. PUZO: *Nociones fáciles de Liturgia*, Barcelona ,1944, p. 81; D. WINZEN: *Anointed with the Spirit*, en *Orate fratres*, 20 (1945-46), 337-343, 389-397 (cfr. p. 394); J. LAPIERRE: *Le laïc, soldat et apôtre du Christ*, en *Le rôle des laïcs dans l'Eglise, Carrefour*, 1951, Montréal 1952, p. 78-97.

encuentra ciertamente apoyo real en la teología clásica de la confirmación, sobre todo en la sistematización que de ella hacen los escolásticos, en particular Santo Tomás de Aquino [68]. Santo Tomás ve en la confirmación un sacramento que completa al fiel en la línea de su misma existencia cristiana y a la vez una de las consagraciones que fundamentan y organizan los diversos «oficios» en la Iglesia. ¿No dice el catecismo que la confirmación nos constituye «perfectos cristianos», es decir, miembro acabado, miembro *activo* de la Iglesia? Según el primer punto de vista, la confirmación es el sacramento del tránsito del cristiano niño, que vive la vida en sí y para sí, a la vida en sociedad [69]; según el segundo punto de vista, enlazado por lo demás con el primero, el cristiano confirmado está investido de cierta misión social de defensa de la fe y de testimonio. Perspectivas profundamente evangélicas, conforme a las cuales no puede progresarse en la existencia cristiana sin vivir más para los otros y sentirse responsable en la Iglesia militante... Santo Tomás, que no agranda sin razón sus afirmaciones, llega hasta a decir que el confirmado queda constituido defensor de la fe «quasi ex officio» [70]; de suerte que, conforme a lo que hemos visto anteriormente (cap. 4, p. 268), el cristiano queda calificado en el bautismo para los actos de la existencia cristiana pura y simple, común; luego, para las otras actividades eclesiales, mediante otros sacramentos que lo constituyen en oficio o ministerio: la confirmación para los actos de la vida militante de la Iglesia, orden para el ministerio jerárquico de las cosas sagradas.

Se comprende también, en la perspectiva de Santo Tomás, en la que los tres sacramentos consacratorios del bautismo, crismación e imposición de manos (orden) son participaciones (diversas y progresivas) en el sacerdocio de Cristo, que la Acción Católica, basada por lo menos en los dos primeros, haya sido presentada por Pío XI y los teólogos como un ejercicio calificado del sacerdocio real de los fieles [71]. De hecho,

Y cfr. Th. HESSBERG: *The relation of the Sacramental Characters of Baptism and Confirmation to the Lay Apostolate,* Washington, 1946. Cfr. también *supra,* cap. 4, n. 295 y 296; cap. 6, n. 123.

68. Estudios, además de Sauras, citado nota precedente, cfr. R. GILLIS: *The Case for Confirmation,* en *The Thomist,* 10 (1947) 159-184; M. D. KOSTER: *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche,* Regensberg-Münster, 1948.

69. «Antea quasi singulariter sibi ipsi vivit...» *Suma Teológica,* II, q. 72, a. 2; y cfr. a. 5.

70. Textos principales: *IV Sent.* d. 25, q. 1, sol. y ad. 4; *Suma Teológica,* III, q. 72, a. 2; 4; 5; 9 («Confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio»).

Vimos más arriba (cap. 6) que muchos teólogos medievales relacionan el profetismo (el testimonio) con la confirmación.

71. Pío XI: Sncíclica *Urbi Arcana,* 23-12-1922 (D. C. 9: AAS, 1922, p. 695); Carta a los obispos de Méjico, 28-3-1937 (AAS, 1937, p. 191). Cfr. Cardenal Ad. BERTRAM:

se aplicará fácilmente aquí lo dicho sobre el sacerdocio de los fieles, sobre todo cuando engloba el servicio del Evangelio gracias al cual puede conducirse a otro a ofrecerse a Dios como un sacrificio santificado por el Espíritu Santo (*Rom.* 15, 16): sacerdocio «espiritual», sin «poderes», igual que existe un profetismo de la vida por el Espíritu Santo, sin autoridad... Esas ideas que ya se nos han hecho familiares.

Sin embargo, en la Acción Católica, propiamente dicha, se añade un nuevo título a todo esto, que sigue siendo fundamental y válido: el mandato. La palabra y el concepto, a veces insuficientemente precisados, suscitaron discusiones en los centros de la Acción Católica francesa durante el invierno 1945-1946, discusiones a las que puso término la Nota de los Cardenales y Arzobispos, de marzo de 1946: «La palabra "mandato" empleada muchas veces en los documentos de la Santa Sede y del Episcopado francés, parece definir convenientemente las relaciones entre la jerarquía y el laicado organizado» [72]. En realidad, la palabra figura en pocos documentos romanos; no para *definir* la Acción Católica como una delegación, sino para designar uno de los elementos por los que el laicado, en la Acción Católica, se coordina y subordina a la jerarquía [73].

Laienapostolat, ein königliches Priestertum; 1 *Pe.*, 2, 9, Friburgo-de-Br., 1921; J. WILL: *o. c.*, p. 98; P. DABIN: *o. c.*; J. Ed. REA: *o. c.*, p. 229 s. M. KELLER: *Katholische Aktion. Eine systematische Darstellung ihrer Idee*, Paderborn, sin fecha; etc.

72. *Doc. Catol.* 1946, col. 743. Cfr. en el Mensaje de Pío XII al Congreso nacional de la JAC de 1950: «fuertes por el mandato de la jerarquía...» (*Semaine relig. de París*, 3 junio 1950).

73. «A los fieles así agrupados y unidos, a fin de que estén prestos a asistirla sin desfallecimiento, la jerarquía eclesiástica misma imparte el mandato, dirige su llamada y da el impulso.» PÍO XI: Carta al cardenal Bertram, 13-11-1928 (AAS, 1928, p. 385; el contexto da a entender que el *mandatum* significa *misión*. «(El Papa) es el supremo moderador de la Acción Católica), como intermediario de los hombres que, gozando de su confianza y de la de los obispos, y provistos debidamente de mandato, consagran su entrega y sus capacidades al acrecentamiento del catolicismo.» (Pío XI: Corta al cardenal Schuster, 28-8-1934 (AAS, 26 [1934] p. 586).

El expediente romano del mandato será casi completo, creemos, si añadimos los siguientes textos menores: «Es necesario recordar constantemente que la Acción Católica, estando por su propia naturaleza coordinada y subordinada a la jerarquía, recibe a la vez de ésta el mandato y las directivas, en vistas a formar una falange de almas apasionadas por participar en el apostolado de la Iglesia y de cooperar bajo sus órdenes en la extensión del reino de Jesucristo en los individuos, las familias y la sociedad.» Card. PACELLI: Carta al Presidente de la Acción Católica italiana, 30-3-1930 (D. C. 227; GUERRY, p. 64). — «De la naturaleza y fin de la Acción Católica, se desprende la necesidad de su perfecta adhesión y docilidad a la jerarquía católica, la única autorizada para darle su mandato y sus directivas.» Carta del cardenal PACELLI al cardenal HLOND, 10-4-1929 (D. C. 218). — «La Jerarquía confiere a los laicos así organizados una especie de mandato o de misión; les fija el campo de acción e incluso los métodos de organización y actuación; los dirige directamente o por medio de personas de confianza... Un mandato eclesiástico que incluya cierta misión canónica, que es bastante más que una simple recomendación o aprobación.» Carde-

Habría exageración, y, a nuestro modo de ver, también desviación formal, si se transformara este mandato en un medio de subordinación total, en el sentido de que los laicos en la Acción Católica fueran sólo un «instrumento de conjunto», pero sin alma, manipulado por la jerarquía, «la *longa manus* de la jerarquía eclesiástica» [74]. Sería confundir prácticamente la Acción Católica con su organización y olvidar que es la organización de un apostolado ya vivo, fundado en realidades básicas de la vida cristiana; sería también desconocer que es un movimiento de laicos, sometido ciertamente a la jerarquía como toda actividad eclesial, e incluso subordinado a ella en cuanto a su existencia específica de movimiento apostólico, pero con una subordinación propia de fieles dotados de inteligencia, que poseen recursos y sentido de responsabilidad cristiana y que, con una recta y dócil adhesión, están capacitados para dirigir la propia actividad. Los Cardenales y Arzobispos franceses lo han precisado bien: «Los miembros de los movimientos de Acción Católica no son unos vicarios laicos... Lejos de atacar la dignidad de su misión propia de laicos y modificar su naturaleza, el mandato confiere a este apostolado del laicado organizado un valor oficial y un carácter público en la Iglesia, aunque permaneciendo siempre en la línea de apostolado de los laicos» [75].

Habría igualmente exageración si se presentara el mandato jerárquico como una especie de realidad sacramental creadora de cierto orden laico, que tuviera *su ex opere operato* e inspirara una verdadera «mística» hecha de falsas trasposiciones de ideas con frecuencia discutibles [76]. En tales presentaciones, los reales y graves peligros de des-

nal PIZZARDO: Discurso al Congreso de la Unión internacional de las Ligas femeninas católicas (*La Croix*, 10-10-1947).

74. L. CIVARDI: *o. c.*, p. 99. Esta obra se inclina algo en el sentido de esta fórmula que, a decir verdad, podría deducirse de algunos textos del cardenal Gasparri, incluso del discurso de Pío XII al Congreso de los laicos, 14-10-1951, pero que en el contexto francés evocaría una idea bastante falsa y que muchas palabras pontificias perfectamente claras contradicen. Nos alzamos contra la idea de una mano laica cuya muñeca tendrían los sacerdotes dictándole los movimientos, como el brazo hace con el bastón. En el citado discurso, S. S. Pío XII precisa mejor: «Entendemos la comparación en el sentido de que los superiores eclesiásticos usan de él a la manera como el Creador y Señor usa de las criaturas racionales...» (*La Croix*, 19-10-1951).

75. *Doc. Cathol* 21 julio 1946, col. 741 y 744.

76. Nos abstendremos aquí de indicar referencias, pero véanse algunos textos sacados de publicaciones de Acción Católica:

«Cristo confió a la Iglesia el poder divino de realizar su presencia bendita sobre el altar, pero únicamente el sacerdote válidamente ordenado por un obispo, habiendo recibido la llamada del Pontífice supremo y la consagración regular, puede operar este prodigio... Así la Acción Católica... Nada útil se hará en Acción Católica sin esta sumisión absoluta a la jerarquía...»

«Compromiso oficial y público de militar en..., la afiliación alcanza todo su valor a los ojos de Dios cuando corresponde, en la intimidad del corazón, a un don total

viación sobre el concepto mismo de Acción Católica ocultan lo bueno y justo que puede haber en las mismas ideas. ¡Y es tan fácil valorizarlo todo en una visión integralmente justa de las cosas! También en esto la exageración podría llevarnos a desviaciones. Se haría creer, en efecto, que la misión apostólica es estrictamente propia y personal de la jerarquía; que ésta, mediante el mandato, transmitiría una parte a tal o cual grupo de laicos organizados (y dirigidos); el cual, antes, estaba como sin misión apostólica. Dijimos ya por qué, a nuestro parecer, tal interpretación nos parece equivocada: por atribuir a la palabra «participación» un sentido que no es el de los documentos pontificios; prácticamente conduciría a desconocer los títulos apostólicos que implican la cualidad de cristiano; no daría cuenta de la insistencia con que los papas han declarado que la Acción Católica es tan antigua como la Iglesia, y no de sólo un siglo poco más o menos de historia, rápidamente evocado anteriormente; en fin, en lugar de reconocer a los laicos una misión propia, complementaria y colaboradora de los sacerdotes, les atribuiría indebidamente una parte de la de los obispos.

¿Quiere decir esto que el mandato no es nada, que no confiere nada? En absoluto. Añade a los títulos de misión *ex spiritu* un título nuevo que podría llamarse, como hace Santo Tomás a propósito del testimonio del confirmado, *quasi ex officio*. Hay acción cristiana y apostólica impulsada *ex spiritu* por la consagración bautismal (confirmación), de la fe, de la caridad, los dones espirituales. Incluso si por esto se agrupa espontáneamente dicha acción será la de un cristiano *en la Iglesia;* pero no se podrá hablar propiamente de una acción *de la Iglesia* [77]. Sigue siendo, si puede hablarse así, de derecho privado. Puede, en cambio, llegar a ser de derecho público, actividad de la Iglesia misma si es «instituida» por una llamada y una intervención jerárquica. Y esto de dos modos, bien por una llamada al ministerio sacerdotal, seguida de una consagración que confiera los poderes del ministerio y haga par-

de sí mismo a Cristo para el rescate de su ambiente. Esta generosidad es lo que permite a la gracia inherente al Mandato expandirse en nuestra alma.»

«Por su pertenencia a esta gran comunidad que constituye el movimiento de la Acción Católica, el laicado enviado ve su caridad tomada a su cuenta por su propio obispo...» (el contexto es mucho más preciso que esta fórmula).

«Por medio del consiliario, representante oficial del obispo, recibe efectivamente los poderes «de evangelización y cristianización» del ambiente. Y por este hecho... asumes parte de las responsabilidades pastorales de tu obispo... Enviado de la Iglesia, tendrás que responder de la misión que ella te ha confiado y no es una simple ceremonia la imposición de insignias, sino la manifestación exterior de una delegación de poderes.»

77. Esta distinción no me parece identificarse exactamente con la que hace J. Maritain entre *obrar en católico* y obrar *en cuanto católico*; salvo si el «en cuanto» queda determinado desde arriba y homologado expresamente por la jerarquía.

ticipar de verdad en el mandato de la jerarquía, en sus funciones, en sus poderes; bien por una llamada a la Acción Católica, dejando al laico en su condición laica, incluso exigiéndole que permanezca laico — salvo profesión religiosa en algún instituto secular: cfr. sobre esto el volumen *Études conjointes* —. En ambos casos, los dones de Dios, un atractivo, tal vez una voz interior o circunstancias providenciales han creado dentro del alma cierta llamada; en ambos casos, esta llamada debe ser sancionada y complementada por un acto jerárquico que la convierta en vocación con valor público en la Iglesia [78]. A este respecto, la afiliación y la toma de insignia tienen un papel análogo a una toma de hábito, a una profesión religiosa o a la tonsura clerical. Hacen que un deseo espontáneo y personal pase al plano de una condición homologada por la Iglesia.

El ejemplo de la vida religiosa sería quizás aquí tópico y esclarecedor. Respecto de la Acción Católica, organizada y mandataria del apostolado espontáneo y personal, podría presentarse la analogía de la vida religiosa sancionada por los votos conforme a una regla aprobada por la Iglesia, frente a una vida religiosa personal vivida conforme al espíritu de los consejos. Los votos públicos no son ni llamada a la perfección, ni virtud; pero las sancionan y organizan en un estado de vida públicamente homologado; constituyen una realidad de Iglesia. Vimos anteriormente un caso igualmente análogo: el culto. Distinguíamos, por una parte, la oración espontánea de los fieles, que seguía siendo oración privada, partiendo desde abajo, aun cuando muchos se reunieran para rezarla; por otra, el culto de los sacramentos como tales, celebrado por el sacerdocio jerárquico según una fórmula dada desde arriba. Y decíamos que el sacerdocio jerárquico, al recoger la plegaria de los fieles, regulándola, consagrándola, colocaba entre el culto privado y el culto propiamente sacramental la forma intermedia de la oración pública a la cual responde, en el sacerdocio, la función de jefe de la plegaria. La Acción Católica es algo parecido. También ella se constituye a la vez desde abajo y desde arriba. Desde abajo, en cuanto está hecha del apostolado espontáneo de los fieles agrupándose en asociaciones u obras diversas; desde arriba, en cuanto este apostolado es asumido, reglamentado y propiamente *instituido por la jerarquía* [79] como una extensión, un complemento, una ayuda de su propio trabajo.

78. Ver, en el volumen de *Études conjointes*, la nota sobre la vocación.
La llamada canónica crea la vocación en el plano público, como una realidad eclesial, pero no como una realidad espiritual en la vida personal de las almas. De ahí que no caigamos de ninguna manera en las exageraciones que nosotros mismos hemos criticado de ciertas presentaciones de la Acción Católica.

79. Una sociedad privada puede ser una asociación hecha desde abajo; una socie-

Y aquí es donde se sitúa el mandato: no como una especie de sacramento, de ordenación de los laicos, sino como uno de los medios — jurídicamente incluso como el medio decisivo — por los cuales la acción cristiana exterior de los laicos queda orgánicamente asimilada y articulada por el apostolado jerárquico, llegando a ser propiamente una actividad de la Iglesia [80]. De ahí que hayamos creído y seguimos creyendo, con otros autores, poder interpretar la Acción Católica como la forma de la acción cristiana o apostólica de los laicos que ha llegado a ser en la Iglesia una realidad de derecho público. Y por tanto, al menos globalmente, una actividad de la Iglesia o bien de Iglesia. De ahí que, en particular durante su lucha contra el totalitarismo fascista, Pío XI declaró muchas veces que tocar a la Acción Católica era tocar a la misma Iglesia; de ahí también que la libertad de la Acción Católica esté estipulada en muchos de los numerosos concordatos firmados durante su pontificado.

Esta manera de ver las cosas creemos que no sólo responde a la realidad de la Acción Católica y a los textos que la definen, sino también a cuanto el Nuevo Testamento nos revela acerca de la ley que rige la vida apostólica de la Iglesia. Existe un apostolado instituido en el que reside la plenitud de la misión apostólica de la Iglesia; quienes reciben tal encargo serán siempre, por excelencia, los apóstoles o los herederos (sucesores) de los apóstoles: es el apostolado de la jerarquía. Por el hecho de ser miembros vivos de la Iglesia, los fieles están llamados a edificarla y a compartir la función apostólica, única por su contenido y su fin, que existe por prioridad y en plenitud en la jerarquía. Pueden hacerlo simplemente *ex spiritu*, por una iniciativa personal que el ministerio regula igual que todas las demás actividades de la vida cristiana. Pero su cooperación en la obra del apostolado y su compromiso pueden estar expresamente homologados y dirigidos, previstos y organizados, por los apóstoles jerárquicos; los fieles quedan entonces asociados más estrechamente a la misión apostólica de la Iglesia, siéndolo expresamente, de alguna manera, a la de los mismos apóstoles. A la misión general que tienen *ex spiritu* — especificada en cada uno por los dones y las circunstancias propias — se añade cierto título jurídico, una misión *quasi ex officio*; y la jerarquía reconoce y toma a su cuenta, regula y dirige de más cerca, este apostolado, por decir así, «instituido». La misión *ex spiritu* por la que el fiel tomaba ya parte, en cuanto al objeto, en el deber apostólico que la Iglesia tiene en el

dad pública supone una institución procedente de arriba. Santo TOMÁS; *IV Sent.* d. 27, q. 1, a. 1, sol. 3; *Contra impugn.* c. 3; *Sum Theol.* I-II, q. 105, a. 2.

80. La Acción Católica, *un modo* de articulación entre el *ordo laicorum* y el *ordo hierarchicus*; existen otros, y ya vimos algunos al hablar del sacerdocio o del profetismo de los laicos.

Para la expresión *ordo laicorum*, cfr. volumen *Études conjointes*.

mundo, se completa en una cierta asociación — reconocida y sancionada por la Iglesia — a la misión de los apóstoles, es decir, a la misma tarea instituida por el Señor, sin recibir por ello ningún poder de ministerio.

La noción de Acción Católica y de mandato acabarán perfilándose, creemos, con un último esfuerzo de definir con mayor exactitud la misión de la Acción Católica frente a la misión jerárquica.

La especie de misión interna y común que tiene todo cristiano *ex spiritu* por la razón misma de ser cristiano, es extredamadamente poco definida, salvo de forma parcial imprevisible por el estado de vida de cada uno y las circunstancias en que providencialmente se halla emplazado: de las circunstancias hablamos ya en el capítulo precedente; del estado de vida y del deber de estado hablaremos en el capítulo siguiente y en un estudio conjunto sobre la noción cristiana de la vocación y la profesión.

La misión externa conferida por la jerarquía, tanto al sacerdocio como al laicado, a cada cual según su orden propio, es a la vez vaga y precisa. La misión del sacerdocio, en correspondencia con los dos aspectos de la Iglesia — institución o conjunto de medios de gracia; comunidad de *agape* —, consiste en ejercer el ministerio de los medios objetivos de salvación, para los que ha recibido poderes sagrados; en sostener y dirigir a los miembros de la comunidad de fe, de plegaria y de caridad. En los obispos y sus colaboradores los párrocos[81], esta misión apostólica es precisa en cuanto confiere el cuidado de un territorio y un pueblo determinados; es vaga en cuanto concierne a una humanidad indiferenciada. — La misión de la Acción Católica sigue una lógica diferente, casi inversa. No lleva consigo una carga, una colación de poderes, pero supone dones espirituales del orden de la vida personal y no hace más que asumir, sin cambiarla ni de parte de los objetos de la competencia, ni de parte de los poderes por los que actúa, la misión *ex spiritu* de que hemos hablado antes. No se ejerce en el orden de poderes sagrados (jerarquía), sino en el orden de vida cristiana, de sus circunstancias colectivas, de su irradiación normal. También ella es, a la vez, vaga y precisa: vaga, porque no se aplica a un territorio determinado, a un pueblo concreto; precisa, porque se aplica a un ambiente determinado, en el marco de una condición definida y de necesidades humanas diferenciadas [82].

81. Según vimos *supra* (pág. 202), a propósito del sacerdocio, los religiosos-apóstoles sin cura de almas parroquiales dependen de la misión universal de la Sede apostólica: lo cual no impide que deban tener las autorizaciones, delegaciones o mandatos del Ordinario local, conforme a las prescripciones del Derecho.

82. El mundo antiguo, el anterior a la democracia y, sobre todo, a la industrialización, tenía un fuerte sentido comunitario; los hombres formaban verdaderamente un pueblo. El mundo moderno ha añadido o sustituido a esto una diferencia-

Tal vez podría añadirse que estas dos misiones de Iglesia corresponden respectivamente al modo propio de participar de las energías mesiánicas de Cristo : la jerarquía por una parte, el cuerpo de los fieles por otra. El mandato sacerdotal es preciso porque se refiere a un pueblo sobre el que la Iglesia tiene jurisdicción y autoridad pastoral ; el mandato apostólico de la Acción Católica concierne a un campo sobre el que la Iglesia actúa menos por autoridad que por influencia : y así lo asocia «no a las funciones y al poder de la jerarquía, sino a la solicitud pastoral, a su actividad apostólica» [83]. La Iglesia sólo tiene jurisdicción sobre *los hombres* como tales ; pero tiene un deber apostólico de influencia también respecto del ambiente y las instituciones. Esta tarea incumbe en gran parte al laicado de Acción Católica, organizado en diferentes movimientos [84]. Decimos bien *laicado* y *movimientos*. En efecto, si la misión interior y espontánea es personal, si la del sacerdote es individual, la que constituye la Acción Católica es colectiva : «el mandado es dado al movimiento» [85] para el ejercicio de una influencia cristiana en un sector particular de vida. Esta especie de afectación de cada uno a un sector de vida particular — afectación que, por lo demás, no prescribe nunca, como veremos, contra una misión eventual de todo cristiano respecto de cualquier otro hombre y de cada uno de entre ellos personalmente — consagra en suma la determinación providencial relativa de la misión *ex spiritu* por el estado, la profesión, las circunstancias, los dones recibidos y las posibilidades de servicio ofrecidas por la vida. Cada cual tiene, en esta gran red de relaciones fraternales en la que todos pueden ser los cooperadores de Dios, su parte propia e irrempla-

ción y unas circunstancias sociológicas mucho más determinantes. De ahí el nuevo descubrimiento, después de algo más de un siglo, de la dimensión social del hombre y de las nuevas condiciones de vida, sobre la base económico-social, que califican la materia humana cristianizable y, por tanto, la del ministerio apostólico. El descubrimiento de una misión apostólica determinada, no en cuanto al territorio, sino en cuanto a las condiciones de vida, refluye fuertemente del laicado al sacerdocio. De ahí, en la actualidad, cierto desequilibrio entre el ministerio estrictamente parroquial y la carga apostólica de sectores de vida humana diferenciada : carga que incumbe acompañar a los laicos, guiándoles y ayudándoles espiritualmente, en las condiciones sociológicas (y a veces económico-sociales) de su vida. Cfr. *infra*, a propósito del papel de los sacerdotes en la Acción Católica.

83. Mons. E. GUERRY, en *Catholicisme*, t. I, col. 99. Así pues, el mandato del sacerdocio jerárquico implica el ejercicio de poderes y, por tanto, de derechos ; el mandato de los laicos de Acción Católica implica el ejercicio de una influencia y más bien de deberes que de derechos ; hecho observado, por ejemplo, por el P. Fr. VARILLON en el folleto *Sacerdoce et laïcat*, publicado juntamente con nosotros.

84. Para la noción de «Movimientos», cfr. J. CARYL y V. PORTIER : *La Mission des laïcs dans l'Église*, Lyon, 1949, p. 66. Pese al interés del asunto, no vamos a entretenernos.

85. Nota de los Cardenales y Arzobispos : *Doc. cathol.*, 1946, col. 743.

zable. El mundo entero no está sostenido y servido más que por la totalidad de los hombres. Cristianamente hablando, no recibe la plenitud de lo que puede recibir de Cristo, si no es gracias a las aportaciones de cuantos el Señor ha dispuesto por el mundo con dones y vocaciones diversas, para realizar su obra.

De esta manera llegamos a dar una aplicación nueva a una idea ya antigua y que varias veces hemos encontrado. La idea antigua es la que hemos formulado con palabras de San Juan Crisóstomo: los laicos son el «pleroma» sacerdotal del obispo. Los textos del gran doctor oriental — hemos citado algunos anteriormente [86] — suponen que el obispo y el sacerdote comparten con los fieles el ejercicio de su carga pastoral; que su acción se prolonga y halla toda su eficacia en la de los fieles. Vimos también que muchos hombres de Iglesia de primera categoría, tales como San León Magno, San Gregorio de Tours, San Pedro Damiano, el cardenal Pole, atribuían una cualidad sacerdotal a los príncipes que compartían la solicitud sacerdotal de los pastores. Pío XI y Pío XII tienen también, hablando de la Acción Católica, algunas fórmulas que revelan mucho:

(Todos los que trabajan por el desarrollo de la Acción Católica) son llamados por una gracia muy singular de Dios a un ministerio que difiere poco del ministerio sacerdotal; porque, en el fondo, la Acción Católica no es más que el apostolado de los fieles, los cuales, dirigidos por sus obispos, prestan su colaboración a la Iglesia de Dios, completando en cierta manera su ministerio pastoral (Pío XI: carta al card. Von Roey, 15-VIII-1926: AAS 1928, p. 296; D. C. 43; repetido literalmente en la carta al card. Segura, 6-XI-1929: AAS 1929, p. 665; D. C. 56).

¡Cómo aumentará sus posibilidades un clero numeroso si, al lado de los sacerdotes, se forman grupos escogidos de laicos probados y fieles, con los que puedan contar los sacerdotes para preparar y complementar su trabajo, e incluso, si fuera necesario, suplirlos en ciertos campos, por ejemplo el de la instrucción religiosa! (Pío XI: carta al episcopado del Brasil, 27-X-1935: AAS 1936, p. 160.)

La labor apostólica, realizada según el espíritu de la Iglesia, consagra por así decirlo al laico haciendo de él un ministro de Cristo, en el sentido explicado por San Agustín (*In Evan. Joan.*, tract. 51, n. 13)... (Pío XII: encicl. *Summi Pontificatus*, 20-X-1939, AAS, p. 444).

Vosotros, miembros de la Acción Católica, formáis por así decir una sola cosa con el obispo y el papa (Disc. del 3-V-1951, *Osserv. Rom.* del 6-V-1951).

La realidad pastoral ilustra estos textos autorizados. La situación apostólica reclama casi siempre hoy día y lo exigirá más y más en

86. Cfr. p. 436-437. Se encontrarán muchos otros, recordémoslo, en S. S. TROMP: *De Corpore Christi mystico et Actione catholica ad mentem S. Johannis Chrysostomi*, en *Gregorianum* 13 (1932), 177-210, 321-372 (cfr. sobre todo páginas 344 y 362): trad. ital. de S. VANNI, Milán, 1936; *D. H. Joh. Chrys. en het Leeken-apostolaat*, en *Ned Kath Stemmen*, 33 (1933), p. 2-9, 102-108, 161-167, 236-249, 302-311, 330-340, 356-305.

adelante, que la obra del Evangelio sea considerada no ya como cosa de sacerdotes, sino también de laicos unidos al sacerdocio: bien porque la situación exterior crítica que muchos países han conocido [87], conocen o peligran conocer, impone que sectores enteros de la misión apostólica y pastoral sean confiados a laicos; bien porque la condición misma de la obra apostólica reclama que sea así. No sólo por carencia de sacerdotes o insuficiencia de fuerzas sacerdotales, sino en razón de una insuficiencia cualitativa de la pastoral cristiana, de una ineficacia intrínseca del ambiente apostólico si los laicos, y no sólo algunos laicos «seguros», sino el conjunto del medio laico cristiano, no están orgánicamente asociados a la obra del Evangelio. Por una parte, en efecto, a causa de los acondicionamientos sociológicos de la vida, de la división y del compromiso de éstos más allá del marco ecológico local, los hombres no pueden ser de verdad alcanzados si no llega a cristianizarse el conjunto humano integral [88], lo cual es imposible si no es mediante la acción de los laicos; por otra parte, la formación catequística, digamos catecumenal, parece que debe continuar siendo escolar, abstracta y aparecer irreal, artificial, si sigue siendo un acto únicamente del sacerdote, profesor de religión, y no encuentra apoyo en los hogares fieles y aun en todo el ambiente parroquial interesado en la obra del Evangelio [89]. «Desde entonces, escribía el cardenal Suhard, la tarea apostólica del sacerdote es clara. Frente a los hombres que hay que salvar no dirá «yo» sino «nosotros». El artífice completo de la evangelización no es ni el simple fiel, ni sólo el sacerdote, sino la comunidad cristiana. La célula básica, la unidad métrica en cuestiones de apostolado es siempre una especie de «compuesto orgánico», la inseparable dualidad: sacerdocio-laicado» [90].

87. Es una de las conclusiones que se desprenden de la experiencia pastoral bajo el régimen nazi, K. RUDOLF: *Aufbau im Widerstand. Ein Seelsorgebericht aus Oesterreich 1938-1946*, Salzburgo, 1947, nota a este respecto los dos rasgos siguientes: una vida centrada más sobre la actividad sacral de la Iglesia y sobre la parroquia (de donde el famoso y discutible «Pfarreiprinzip»), una responsabilidad más extensa y más activa de los laicos.

88. Entre muchas otras expresiones de esta idea, hoy día casi banal, cfr., por ejemplo, A. DESQUEYRAT: «*Si le curé d'Ars revenait*», en *Masses ouvrières*, marzo 1946, p. 31 s.; P. MOTTE: *Les missions paroissiales*, en *Évangélisation. Congrès nat. de l'Union des Oeuvres*. Burdeos, 1947, p. 104-116.

89. Tal es, como se sabe, una de las tesis de L. RÉTIF en *Cathéchisme et Mission ouvrière...*, París, 1950: cfr. en particular páginas 264 s., 420 y 425 (por ejemplo, p. 265: «Las verdaderas dimensiones del catecismo parroquial conceden a los laicos un papel indispensable: crean una comunidad cristiana sin la cual toda formación catequística es casi ineficaz.»)

90. *Le prêtre dans la Cité*, carta pastoral..., 1949, p. 44-45. ... En la introducción encabeza el número extraordinario de la revista *Actio Catholica* aparecido en 1951 con el título *Experimenten in de Zielzorg*, Mons. JANSEN, director de la Acción Católica en la diócesis de Utrecht, y H. DIVENDAL, escriben: «la responsabilidad

¿Deberemos decir que el conjunto sacerdocio-laicado es el «sujeto» adecuado del apostolado en el sentido preciso que esta palabra tiene en la Escolástica, donde significa la persona de quien emana una actividad y sobre la que recae la carga y la responsabilidad? Muchos autores de teologías pastorales redactadas cuando la renovación del concepto de Iglesia en el romanticismo católico alemán de la primera mitad del siglo XIX no dudaron en responder afirmativamente: Graf o Amberger [91], por ejemplo, definían la pastoral como una actividad no sólo del clero, sino de toda la Iglesia, incluyendo expresamente a todos los fieles. Nosotros pensamos de la misma manera y creemos que esta idea está presente en más de una página del Directorio para la Pastoral de los Sacramentos promulgado por el episcopado francés en 1951, pero añadiendo una precisión que, por lo demás, no era desconocida a Graf o Amberger. No hablamos de sacerdocio y de laicado como formando un único sujeto de ejercicio de la regencia, la cual no puede existir sin la autoridad y el poder; tampoco como formando un único sujeto sacerdotal en cuanto que el sacerdocio implica poder de consagrar la eucaristía; ni como formando un solo sujeto de profetismo en cuanto que supone autoridad de magisterio y carisma de infalibilidad para definir el sentido de la Revelación. Únicamente la jerarquía, ligada al sacerdocio, es el «sujeto» de las energías mesiánicas comunicadas a la Iglesia bajo la forma de *poderes*. Hablaremos, en cambio, de sacerdocio y de laicado como de un único sujeto de ejercicio de la vida cristiana y de las actividades que implica: de la realeza espiritual; del sacerdocio interior e incluso, tal como hemos intentado precisar anteriormente, del sacerdocio sacramental; del profetismo cristiano como vida en el conocimiento de Dios; en fin, del apostolado y, en este sentido, de la pas-

pastoral (Zielzorg) es la responsabilidad que la Iglesia tiene de las almas, responsabilidad en la que sacerdotes y laicos a la vez, cada cual a su manera, tienen una función que cumplir» (citado en *Herder-Korrespondenz*, septiembre 1951, p. 558). Cfr. este texto significativo de L. RÉTIF: «Desde que un equipo sacerdotal se esfuerza por volver a encontrar la talla humana del medio que evangeliza, pretende y realiza poco a poco una comunidad más amplia: el equipo sacerdocio-laicado». Tal equipo es aquel en que los sacerdotes no se contentan en considerar a los laicos como auxiliares adictos, sino que los tienen como responsables a su modo de toda la vida de la parroquia. Sacerdotes y laicos piensan la parroquia, deciden, conciertan su acción» (*Catéchisme et Mission ouvrière...*, p. 264).

91. A. GRAF: *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*, Tubinga, 1841, p. 149; J. AMBERGER: *Pastoral-theologie*, 3 vols. 1850; cfr. t. I, p. 6, 2.ª ed., 1855.

Cfr. Fr. DORFMANN: *Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin und ihre Weiterbilddung*, Viena, 1910, p. 211-214; C. NOPEL: *Aedificatio Corporis Christi. Aufriss der Pastoral*, 2.ª ed., Friburgo-de-Br. 1949, p. 10 (Noppel mismo se inclina bastante por este sentido); cfr. también L. BOPP: *Zwischen Pastoraltheologie u. Seelsorgerwissenschaft*, Friburgo-de-Br., 1937, p. 37, 139; F. X. ARNOLD: *Grunsätzliches u. Geschichliches zuz Theologie der Seelsorge*, Friburgo-de-Br., 1949, p. 106-110.

toral. Toda la Iglesia, y, en la escala de la vida cotidiana, la parroquia, es el sujeto de las actividades de culto y caridad (ver el libro del P. Chéry sobre la obra de Mons. Remilleux), sujeto de las actividades apostólicas y misioneras (cfr. las obras del abate Michonneau), sujeto de las actividades de catequesis y las responsabilidades del «catecumenado» «ver el libro de L. Rétif). Entendiendo bien, conforme a lo ya indicado y que precisaremos más, que sacerdocio y laicado no están en el mismo plano, ni siquiera en lo que forman conjunto. No sólo porque el primero tiene poderes de que carece el segundo, sino porque tienen tareas diferentes y complementarias.

El deber de la Acción Católica

Nadie puede negar que el apostolado se imponga a todo cristiano en virtud de la consagración bautismal y de la caridad que son esenciales a su condición de cristiano. De ahí que, en la medida que se tienda a identificar Acción Católica y Apostolado, se hará universal la obligación de ser apóstol en las filas de la Acción Católica [92].

Si interrogamos una vez más los textos pontificios, nos hallamos en presencia de dos series de afirmaciones que, tomadas materialmente, no coinciden con exactitud. Unas hablan de fieles de selección, objeto de una gracia particular, llamados, escogidos, seleccionados [93]; otras parecen englobar toda obra, toda actividad cristiana, «todo católico» [94]. Puede no citarse más que una de estas dos series de textos o ampliar los que hablan en el sentido que uno prefiere. Pero, si se quiere ser justo y leal a los textos, es necesario intentar armonizarlos, pues sería poco inteligente e incluso injurioso para la Santa Sede pensar que, sencillamente, se contradicen.

Como tantos otros documentos de la jerarquía, unen la instrucción doctrinal con la dirección pastoral. Si hablan desde el punto de vista pastoral, dando instrucciones o directivas prácticas, no hay que extrañarse al hallar diferencias, puesto que las formas exteriores de la Acción Católica, las organizaciones, las necesidades mismas a que responden, pueden variar de país a país, y en una misma nación de una época a otra. Por eso, sin duda alguna, Pío XI y Pío XII formularon sus

92. Tendencia, por ejemplo, de A. Hayen (*Les laïques sont-ils d'Église?*, en *Nouv. Rev. Théol.* 58 (1931, 900-915), de J. Dermine (*L'Action catholique est-elle un devoir de la vie chrétienne?*, en *Rev. diocesaine* de *Tournai*, 4 [1949], p. 403-409.

93. Fieles (jóvenes, etc....) selectos; escogidos: cfr. textos en Dabin: *Apostolat laïque*, p. 67, 173-174; Guerry, p. 254, n. 1; añadir Pío XII: Discurso a un grupo de la Acción Católica italiana, 4-9-940 (AAS, 32 [1940], 368; etc.

94. Cfr. Guerry, p. 254-255-266; Dabin: *o. c.*, p. 176; la carta del cardenal Gasparri al presidente del Comité central de la Acción Católica italiana, 2-10-1923, habla de «todo católico» (A. C. 235).

instrucciones en numerosas cartas dirigidas a tal episcopado nacional, a tal presidente de un organismo de Acción Católica, a tal grupo de peregrinos, imponiéndoles la obligación ineludible de dedicar a cada uno la palabra pastoral de que tenían necesidad.

Aun en los textos más teóricos es evidente que si hay pasajes materialmente divergentes, no hablan en realidad exactamente de lo mismo. A veces hablan de acción católica, es decir, del apostolado o de la irradiación cristiana en general, y es normal entonces que la hagan obligatoria para toda vida cristiana; a veces hablan de la Acción Católica propiamente dicha, la que se realiza en movimientos u organizaciones jurídicamente homologada. Si enunciasen entonces una obligación estricta, se trataría de una obligación creada por la Iglesia en nombre de su poder de gobierno espiritual, mientras que, para el apostolado en general, el que se identifica con la vida cristiana efectiva y eficiente, no hacen más que traducir, en razón del magisterio, un imperativo que nace de la misma ley divina.

A la luz de estas distinciones elementales, los principales textos pontificios parecen implicar las tres grandes afirmaciones siguientes: 1.ª Todos son llamados. Llamados a la acción cristiana y al apostolado en general, seguramente; pero también, en principio, a militar en las obras y los movimientos de la Acción Católica: esto es, dice Pío XI, uno de los deberes primordiales de la vida cristiana [95]. Decimos, sin embargo, *en principio*, porque si todos están llamados y obligados, no todos lo son de la misma manera y con idéntica urgencia. Cada cual debe responder «conforme a sus propios medios»; Pío XI añade: «Cuando hay falta de medios, cesa la obligación» [96]. — 2.ª Cuando se ha podido entrar en la Acción Católica y se milita efectivamente en sus filas, la Acción Católica aparece como siendo «la acción en la perfección y en la plenitud del cristianismo, siguiendo la voluntad de Jesucristo traducida en la legislación de la Iglesia» [97]. — 3.ª Si esta Acción Católica comprende de derecho y en posibilidad la totalidad de los fieles [98], comprende de hecho un gran número de cristianos cuyas cualidades morales y cuya voluntad de servir a Cristo mueven a pertenecer

95. Encíclica *Ubi arcano*, 23-12-1922 (D. C. 7); Carta del 24-1-1927 al cardenal Gasparri (D. C. 28). Cfr. GUERRY, p. 266.

96. Carta a los obispos de Lituania, 27-12-1930 (D. C. 63; GUERRY, 24; 265, n. 1); Discurso a los Directores del Apostolado de la Oración, 29-9-1927 (GUERRY, p. 264-265).

97. Pío XI: Discurso a la Acción Católica de Roma, 9-3-1924 (D. C. 90; GUERRY, pág. 13).

98. «Acción universal y concorde de todos los católicos, sin distinción de edad, sexo, condición social, cultura, tendencias nacionales y políticas.» Carta al cardenal Bertram, 13-11-1928 (D. C. 47-48; GUERRY, p. 10); cfr. Carta del cardenal Gasparri al cardenal Hlond, 10-4-1929 (D. C. 218; GUERRY, p. 60).

a esta selección de que hablan los textos de los papas. De hecho, la Acción Católica no agota toda posibilidad de apostolado y acción cristiana.

Si se entiende por «llamada», no el destino general o el principio ideal, sino el deber concreto, teniendo en cuenta las circunstancias y las posibilidades particulares, no puede decirse que todos sean llamados a militar en la Acción Católica y que falten por no hacerlo. Por lo demás, aun dentro de la misma Acción Católica, hay muchas demoras... (Sobre la cuestión de la obligación, el discurso de S. S. Pío XII al Congreso Internacional de Laicos, 14-10-51, es muy claro: obligación universal del apostolado en sentido amplio, no del apostolado específico de la Acción Católica.)

Las diferentes formas de la Acción Católica

La Acción Católica no es un bloque granítico y monolítico, una realidad inmutable y de una sola pieza; es el conjunto de organizaciones variadas, adaptables y eventualmente modificables, a través de las cuales se ejerce, al menos parcialmente, la acción cristiana y el apostolado de los laicos de todos los tiempos. Conviene tener esto presente si se quiere evitar un engrandecimiento indebido de la institución, decepciones prácticas y cierto desengaño ante las mismas declaraciones oficiales que los papas, repitámoslo, han multiplicado y variado intencionadamente [99]. Incluso enfocándola desde su ángulo más general, en lo que podría ser un denominador común, la Acción Católica implica diversos aspectos o diversas etapas, presenta diferentes posibilidades de realización y, por parte de los miembros, de compromiso.

Aspectos y etapas de la Acción Católica

Pío XI subrayó muchas veces que la Acción Católica era ante todo una escuela de formación personal, seguida de una acción [100]. La necesidad y las exigencias de una formación cuidadosa es de tal manera evidente y ha sido expuesta con tanta frecuencia, que no vamos a insistir más. Lo más nuevo y quizá más urgente pertenecería más bien a un tratado de Pastoral dirigido a sacerdotes. El desarrollo, mil veces bendito, de la acción cristiana de los laicos, además de añadir a su ministerio cargas pesadas, les plantea problemas difíciles cuyas dimensiones no pueden todavía calcularse. La cosa sería sencilla si la Acción Católica de los laicos hubiera librado al sacerdote de lo que pueden llamarse sus funciones sagradas: sacramentos, palabra de Dios, con las

99. Cfr. en el sentido de las presentes observaciones, M. ZALBA: *Concepto y características de la Acción Católica*, en *Estudios Eclesiásticos*, 23 (1949), 475-513 (con una insistencia sobre la Constitución *Bis saecularis* y las Congregaciones Marianas).

100. El texto más desarrollado y que ofrece una descripción bastante completa

diversas actividades de caridad; pero, en cambio, reclama de forma nueva su papel de educador y director espiritual; extiende y complica extraordinariamente la acción que debe realizarse a este respecto.

Esta acción se refiere en primer lugar a la juventud e incluso a la infancia, pues la edad del catecismo, del patronato y del excursionismo es también la de crear el sentido de responsabilidad cristiana. El gran problema en que tropiezan muchos sacerdotes es el de pasar verdaderamente del nivel, de los problemas y de las actitudes de la infancia o adolescencia al nivel, a los problemas y a las actitudes de adulto. Se ha escrito muy bien: «Una de las cosas que dañan más a la Acción Católica es la permanencia entre los adultos de la mentalidad, de métodos y de formas de espiritualidad que pudieron tener éxito y son tradicionales en movimientos de juventud... Tal vez hemos vivido demasiado confiados en que basta formar a los jóvenes como tales, es decir, como si tuvieran que ser siempre jóvenes, asegurando una perseverancia estancada» [101].

En la Acción Católica de los jóvenes reina cierta preocupación por la acción cristiana y por la iniciación en inmensos problemas que debe encontrar dicha acción. Esta Acción Católica de jóvenes no es irreal; implica un verdadero apostolado, enfoca auténticos problemas, indudablemente los que son propios de jóvenes, pero también, a modo de iniciación y con espíritu realista, los que plantea ya a los jóvenes la sociedad humana en que viven y que deben construir [102]. Sin embar-

es el del Discurso a las Asociaciones católicas de Roma, 19-4-1931 (D. C. 309-310; GUERRY, p. 33-34).

Sobre la formación intelectual y espiritual que implica la Acción Católica, cfr.: Carta a M. G. Hoyois, 16-8-1927 (D. C. 34); al cardenal Bertram, 13-11-1928 (D. C. 46-47); Discurso a la Federación universitaria católica italiana, 8-9-1924 (D. C. 92-93); a los peregrinos argentinos, 6-3-1930 (D. C. 180); Carta al cardenal Hlond, 10-4-1929 (D. C. 218).

Entre los comentarios, ver particularmente L. CIVARDI: *Manuel d'A. C.*, p. 68.

101. P. DUROSOY: *Points sensibles de l'A. C. en Echo de l'USIC. Responsables*, mayo-julio, 1948, p. 134.

Ciertas explicaciones algo simplistas de cómo la Acción Católica responde a todas las necesidades y a todas las edades, orientan el espíritu hacia el sentido criticado por el P. Durosoy. Por ejemplo: «Teniendo secciones especializadas y diversificadas según la edad, el sexo y las condiciones sociales, ella (la Acción Católica) puede acompañar a sus miembros a través de las diferentes fases de la vida, asistiéndoles en sus necesidades cambiantes; y en nota: Por ejemplo, el niño de seis años puede ser inscrito en la *sección de niños*; puede permanecer en ella hasta los doce años. A esta edad, es admitido en la *sección de aspirantes* de un Círculo de juventud; a los quince, pasa a la *sección de los efectivos*; casado o de treinta años, encuentra su lugar en la *Liga de los hombres*. De esta forma, sigue siendo siempre de la misma familia, cambiándole sólo de lugar, conforme al ritmo de la vida.» CIVARDI: *o. c.*, p. 158.

102. Conviene leer a este respecto el destacable informe de Y. BRES, presentado al Consejo Federal de la A. C. J. F. (30-31 diciembre 1950) y publicado en la *Vie Intellect.* de marzo 1951 (separata, A. C. J. F.).

go, la Acción Católica de los jóvenes es forzosamente mucho más sintética que la de los adultos; su vida está menos particularizada y el conocimiento que tienen sobre problemas de acción cristiana necesita encontrar el ideal de esta acción bajo una forma entusiasta y total.

Los compromisos de jóvenes pueden ser subjetivamente más serios que los de los adultos; pero éstos chocan más duramente con el realismo de las estructuras, con la consistencia de lo temporal: distinguen mejor las cosas, están más acaparados, heridos, aplastados por la vida; han perdido, tal vez, ciertas ambiciones, pero conocen mejor el precio de una acción parcial, a veces modesta y a ras del suelo, poco espectacular, pero no obstante real. No todos tendrán posibilidad de comprometerse en una acción sobre las estructuras sociales; para muchos, la Acción Católica consistirá en el testimonio de la vida, en el de la palabra según la eventualidad de las ocasiones, en una vida profesional irreprochable, en fin, en los diversos servicios cristianos, bien dentro del marco parroquial, bien dentro del marco más amplio de la comunidad humana, un poco a la manera de los *Routier*.

Posibilidad de realizaciones y de compromisos diferentes

La Acción Católica ha contenido desde el principio, tanto en su definición como en su lógica, la posibilidad de un desarrollo conforme a dos líneas o, más exactamente, a dos planos que, sin ser opuestos, son diferentes: la acción misionera y la acción sobre las estructuras.

La evangelización, el apostolado propiamente dicho, es decir, todo lo que un creyente puede hacer para conducir a otro hombre a la obediencia de la fe, son y serán siempre objetivo esencial de la Acción Católica. Los textos pontificios lo proclaman con vigor, cuando asignan como fin a la Acción Católica la salvación de las almas, el reino de Dios, la evangelización del mundo, la comunicación a otras almas de los tesoros de la Redención [103]. Un importante documento del episcopado francés definiendo los principios de la Acción Católica Obrera, dice: «La A. C. O. es el apostolado organizado del laicado obrero,

103. Reino de Dios: Pío XI: Enc. *Ubi arcano*; Carta al cardenal Van Roey; etc.
Salvación, comunicación a otras almas de los tesoros de la Redención: Pío XI, Carta al cardenal Schuster, 26-4-1931 (D. C. 301); Discurso a las Asociaciones católicas de Roma, 19-4-1931 (D. C. 311); Encíclica *Non abbiamo bisogno*, 26-6-1931 (D. C. 283-284); etc.
Evangelización (re-evangelización) del mundo: Pío XI: Discurso a los periodistas católicos, 26-6-1929 (D. C. 150).
Los textos de S. S. Pío XII parecen insistir cada vez más sobre el aspecto de apostolado propiamente dicho en la Acción Católica: cfr. entre otros: Alocución a la A. C. italiana, 25-1-1950 (D. C. 1950, col. 258: «la misión de conducir los hombres a las fuentes de la salvación..., convertirlos, enseñar a los bautizados a llegar a ser cristianos perfectos...»). Cfr. también el discurso al Congreso del Apostolado de los laicos (14-10-1951), congreso cuyo título no podía ser más significativo.

llamado, en participación de la misión apostólica de la Iglesia, para la evangelización de los medios populares...» [104]. Hay, pues, en la actividad de la Acción Católica, un primer momento con respecto a toda otra labor de organización o influencia, aquel por el que el creyente realiza la responsabilidad que tiene en relación al tesoro de la fe, por un lado, y en relación al alma de cada uno de los prójimos, por otro. Existe lo que podemos ser y hacer por otro en el orden de su destino personal, donde la relación del alma con Dios, *sola cum Solo*, queda establecida sobre la base de la fe. Esto tiene una primacía absoluta. Podría incluso decirse que el Evangelio no se preocupa de otra cosa: «¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?»

De ahí que los documentos papales hayan colocado entre los principales medios de la Acción Católica, la palabra, el testimonio, como una aplicación cotidiana del precepto dado por Jesús de predicar el Evangelio a toda criatura [105]. De ahí que Pío XI haya presentado la Acción Católica como reproduciendo, en orden a una necesaria «reevangelización», el modo como el cristianismo se propagó en sus orígenes: la Acción Católica actual era a sus ojos «la renovación y continuación de lo sucedido en los primeros días del cristianismo y de la primera proclamación del reino de nuestro Señor» [106]: entonces fue la acción «de los magistrados, de los soldados, de las mujeres, de los niños» lo que aseguró «la obra de penetración en todos los medios, tanto en las masas como en los palacios de los Césares».

El cristianismo se expandió entonces, en gran parte, gracias a una comunicación de hombre a hombre, echando raíces en otra alma la fe irradiante de un alma convencida. Vimos ya cómo Andrés condujo a Pedro, Felipe a Natanael (*Jn.* 41-45), la Samaritana a sus conciudadanos (*Jn.* 4, 28-30 y 39), Felipe el Evangelista convirtió al eunuco de Candace (*Act.* c. 8); podría hacerse todo un estudio del cristianismo antiguo a este respecto [107] y prolongarlo, a través de la historia, hasta nues-

104. Declaración de la Asamblea de los Cardenales y Arzobispos, marzo 1950: D. C. 21 mayo 1950, col. 449; *Masses ouvrières*, junio-julio 1950, p. 27. Cfr. también Mons. ANCEL: *Le prêtre face au monde ouvrier, Masses ouvr.*, noviembre 1950, p. 39,

105. Cfr. Pío XI: Disc. a los asistentes eclesiásticos de la Juventud católica italiana del Lacio, 12-3-1926 (D. C. 103); a los peregrinos yugoslavos, 18-5-1929 (D. C. 141); a las Asociaciones católicas de Roma, 19-4-1931 (D. C. 310); Carta *Ex officiosis litteris* al patriarca de Lisboa, 10-11-1933 (AAS, 1934, p. 631-632); GUERRY, p. 41: «Una de las primeras ocupaciones de las organizaciones de Acción Católica (en nuestra nación) será la de apretarse en torno a sus pastores a fin de ayudarles eficazmente en la evangelización, queremos decir en la enseñanza de la doctrina cristiana.» Cfr. a propósito del papel de la Prensa: POLLET: *L'A. C.* ..., p. 63, n. 1.

Sobre el testimonio, cfr. un capítulo del volumen de *Études conjointes*.

106. Discurso a la F. N. C. francesa, 12-6-1929 (D. C. 146); a los periodistas católicos, 21-6-1929 (D. C. 150).

107. J. CASPER (*Berufung*, p. 28) habla de «urchristliche Seelsorgsmethode von Seele zu Seele, von Mund zu Mund».

tros días, con el apostolado de un Pedro Poyet, de un Marcelo Callo, de un Juan Colson, y de tantos otros cuyos nombres no pertenecen a la publicidad de la historia...

No hay que disminuir este aspecto puramente apostólico de la Acción Católica ni ocultar su primacía de principio; pero en cuanto a la práctica concreta, las vocaciones y los carismas son diversos: cada cual es responsable a la vista del querer y de la llamada de Dios que le son particulares. Será siempre necesario presentar una mística misionera en las formaciones de la Acción Católica. La Iglesia contemporánea tiene sobre este punto experiencias muy puras y ha recibido gracias misioneras que se traducen en responsabilidades para los cristianos. Un conjunto de mensajes como los que nos han transmitido Godin, Loew, Michonneau, Depierre, Voillaume, la Misión de Francia y la Misión de París, en fin, la *turba magna* de los silenciosos o de los sin grado, debe significar alguna cosa para nosotros. ¡De lo contrario, seríamos unos miserables!

Miserables también si usáramos en sentido despreciativo la comparación usada con tanta frecuencia en Acción Católica, de la pesca a caña. Válida para preconizar un método más integral, esta comparación no puede prescribirse contra el hecho de que la conversión será siempre algo personal; las almas se convierten por unidades «como entran en el mundo y salen de él para presentarse a juicio por unidades», decía el cardenal Vaughan [108]. Decía esto a propósito de la idea de reunión de la Iglesia anglicana en cuerpo. De hecho, el problema del ecumenismo frente a una actividad misionera buscando conversiones individuales, tiene cierto paralelismo con el de la Acción Católica trabajando en el plano de las estructuras, frente a un apostolado individual y una «pesca a caña». Creemos que, aquí como allá, *las dos* líneas de acción son válidas, necesarias, queridas por Dios. Pensando tener personalmente una vocación de trabajo ecuménico, no despreciamos en absoluto el trabajo misionero de conversión. ¡Que ésta tenga siempre su lugar en la Acción Católica y que este lugar sea el principal!

Sin embargo, desde el principio de la Acción Católica, la misión ha impuesto una perspectiva más amplia que los límites puramente individuales de la conversión. Ante todo, un apostolado colectivo, organizado, poderosamente imantado de sentido misionero, no podía sino ambicionar «conquistas» para Cristo al conjunto de los hombres de un medio determinado. Cuando, con sólidos jocistas, se ha cantado varias veces «Volveremos a hacer cristianos a nuestros hermanos: por Jesu-

SANTO TOMÁS (*Suma Teológica,* II-II, q. 182, a. 2, ad 3) cita en este sentido al *Apoc.* 22, 17: «Y el que escucha, diga: Ven.» Evidentemente no és éste el sentido exacto del texto, mas la idea es interesante; cfr. *supra,* cap. 4, n. 296.

108. Carta-prefacio al libro del P. RAGEY: *La crise religieuse en Angleterre,* París, 1896, p. 7.

cristo lo juramos», no se desea ser escéptico sobre la cualidad de las ambiciones de los años de creación. Se ha llegado a ver pronto, gracias sobre todo al método de encuesta empleado en Acción Católica, que el «medio» es algo más que el conjunto de hombres de una determinada categoría. A cada pregunta se (re)descubría que lo social era también una dimensión del hombre. Es verdad que el hombre individual verifica la definición desnuda de animal racional, pero, separado de sus relaciones sociales normales, es incapaz de realizarla plenamente: se da uno cuenta perfecta al verse en presencia, bien de niños que no tuvieron un verdadero hogar, bien de prisioneros sometidos a un largo secuestro o exilio. El hombre se halla profundamente condicionado en su desarrollo, incluso espiritual — sobre todo espiritual... — por su medio de existencia, entendiendo esta vez por «medio», más allá del grupo social, las estructuras y las instituciones, es decir, el conjunto de relaciones y comportamientos prácticamente delimitados por las leyes, el marco, las condiciones materiales de vida, la presión social.

«Modificar la presión social, dirigirla, hacerla favorable a la expansión de la vida cristiana, crear un ambiente y una atmósfera en la que el hombre pueda desarrollar sus cualidades humanas..., donde el cristiano pueda respirar a su gusto»: en estos términos intentaba definir el cardenal Saliège el objetivo de la Acción Católica [109] y no sería difícil recopilar otras muchas fórmulas parecidas [110]. La presión social, las estructuras y las instituciones, fueron antiguamente expresamente favorables a la fe, bajo el régimen de «cristiandad», cuando toda la vida estaba regulada de acuerdo con el bien espiritual de los hombres definidos por la Iglesia. Lo que hacían antiguamente los príncipes cristianos en tiempo del feudalismo, debe hacerse, en el feudalismo moderno de los grupos e influencias sociales [111], mediante la acción personal de hombres convencidos que han llegado, por una competencia y un servicio válido, a una eficiencia finalizada en sentido de la fe, sobre «los sectores sociales que constituyen el barrio, la clase, las diversiones, la cultura, el cine, la radio», etc. (ard. Suhard, p. 55). De esta forma se

109. *Action catholique incarnée*, en *Sem. relig. de Toulouse*, 18 febrero 1945: cfr. *Doc. Cathol.* 1 abril 1945, col. 266.

110. «La tarea magnífica de los laicos consiste en hacer de su ambiente una atmósfera respirable, que predisponga a las almas para recibir y vivir el mensaje cristiano.» Card. SUHARD: *Le prêtre dans la Cité*, a. 1949, p. 54. — «Saneamiento de las instituciones cívicas que, mañana, harán al bautizado un aire menos irrespirable.» L. RÉTIF: *Catéchisme...* p. 265. Cfr. Declaración de los Cardenales y Arzobispos sobre la A. C. O. (*Doc. Cathol.*, 21 mayo 1950, col. 650). — Leer también a M. R. LOEW: *En mission prolétarienne*. I. París y L'Arbresle, 1946, p. 117-135, 139 c. (necesidad de dos formas de acción, sobre las estructuras y sobre las almas, y en *Études*, 265 (junio 1950), p. 380-393; R. HASSEVELD: *Les tâches actuelles de l'A. C.*, Secretariado de la A. C. I., 1949; la revista *Masses ouvrières*, etc.

111. Sobre esta idea de un nuevo feudalismo, cfr. J. LECLERCQ: *Essai sur l'A. C.*, Bruselas, 1928, sobre todo pág. 18.

llegó, por el realismo de un apostolado que quería ser integral, es decir, haciendo frente a las dimensiones reales del problema moderno de la fe, a la idea de que era necesario, no sólo transmitir el mensaje cristiano, sino también despertar el gusto de oírlo y recibirlo [112]; no solamente aportar la fe, sino afirmar o recrear las mismas posibilidades de acatarla y, sobre todo, de retenerla y vivirla. Y así, en el mundo moderno, la apologética ha tenido que asegurar la preparación subjetiva y el desarrollo de la apetencia de la fe; el magisterio de la Iglesia, al margen de su enseñanza dogmática, ha tenido que asegurar una defensa de la razón y el establecimiento de los «preambula fidei». De la misma manera, el apostolado cristiano se vio obligado a asumir ciertos «preambula apostolatus», un saneamiento, una preparación, una protección de los hombres, en el plano de las estructuras sociales, de suyo profanas, de la vida concreta de las personas, a fin de poder echar raíces, crecer y producir fruto.

A riesgo, por lo demás, cuando la Iglesia habrá conseguido su objetivo, de que la realidad humana tenga su autonomía. El herido recogido en el camino de Jerusalén a Jericó debió abandonar la hostería donde fue conducido, donde todo estaba pagado de antemano, agradecido quizás, pero feliz de poder caminar por sus propias piernas... Escuelas, hospitales, asociaciones de toda clase: la civilización occidental está hecha de lo que la Iglesia recogió o creó, luego devolvió o curó, al mundo de los hombres. Constatando ciertamente en esto un proceso histórico de retorno de las cosas profanas a su profanidad, se quisiera que la Iglesia renunciara a ocuparse de este orden de realidades. ¿Se trata, tal vez, de querer transportar la solución al primer acto, evitando la acción que puede conducir de uno a otro?

En todo caso, del propósito de cristianizar el medio ha nacido la Acción Católica especializada, marcada doblemente por los dos aspectos del medio: colectividad de hombres, conjunto determinado de estructuras, condicionamientos y conexiones que llevan consigo cierta presión social.

La orientación de la Acción Católica en este sentido, hecha necesaria por el realismo de su mismo enfoque apostólico, se justifica también plenamente desde el punto de vista doctrinal, y esto de dos maneras: por las declaraciones clarísimas de los papas; por la naturaleza de las cosas y la misión de la Iglesia.

Aun afirmando la materia esencialmente religiosa de la Acción Católica, o más bien porque la afirmaba, Pío XI ha mostrado cómo la Acción Católica, desplegando plenamente la vida cristiana en los fieles,

112. *L'état présent de l'effort cathéchistique,* en Vie Spirit., enero 1938, págs. 89-95.

introduce el cristianismo dondequiera que éstos actúen o se comprometan [113]. En particular, decía Pío XI, la Acción Católica, sin mezclarse en la política de los partidos, forma cristianamente a los hombres preparándolos para llegar a ser buenos servidores del bien común político, como también buenos magistrados, etc.[114]. La Acción Católica, irradiación de la gracia redentora presente y activa en el catolicismo, era también para la familia, la escuela, el Estado, un principio de regeneración y de santidad [115]. Es, dijo a menudo Pío XI, el remedio a la «peste del laicismo» que pretende restringir el imperio de la religión al dominio de los solos sentimientos íntimos y de la conciencia privada: separación ruinosa entre la religión y la vida. Sin embargo, Pío XI argüía menos por una teología de las relaciones entre la naturaleza y la gracia que por las necesidades de la defensa religiosa y de la caridad que no permite a uno desinteresarse de la Ciudad de los hombres. Pío XII ha desarrollado más la idea de que el reino de Dios compete al hombre concreto en todos sus compromisos; que sería interpretar mal lo sobrenatural y desencarnarlo si lo hiciéramos meramente trascendente y, por tanto, exterior a la vida terrena de los hombres; que el cristianismo, por el contrario, debe ser para esta vida un principio de santidad, de estabilidad, de unidad [116]. Conviene transcribir aquí la amplia y muy

113. El texto más completo es, sin duda el de la Carta al al cardenal Bertram, 13-11-1938 (D. C. 47-49); cfr. también, entre otros, Carta al cardenal Schuster, 24-6-1931 (D. C. 303); Discurso a las Asociaciones católicas de Roma, 19-4-1931 (D. C 213); etc.

114. *Ibid.*; añadir: Discurso a la Federación universitaria católica italiana, 8-9-1924 (D. C. 92) repetido en Discurso al IV Congreso internacional de la Juventud católica, 19-9-1925 (D. C. 101); Discurso a la Federación italiana de hombres católicos. 30-10-1926 (D C. 116-117); etc

Sería necesario recordar también los numerosos textos jurídicos oficiales en que el objetivo de la Acción Católica es definido como la realización de los principios católicos en la vida individual, familiar y social: cfr., por ejemplo, Estatutos de la A. C. austríaca, n. 2; de la A. C. italiana, texto de 1923, art. 1 (D. C. 237); de la A. C. checoslovaca, § 3; etc. Estos textos, desgraciadamente, no figuran en las antologías francesas.

Numerosos textos similares en León XII y Pío X (Enc. *E supremi Apostolatus*, 4-10-1903; *Il fermo proposito*, 11-6-1905; etc.)

115. Además de los textos mencionados en la presente exposición, cfr., por ejemplo, Encíclica *Casti Connubii*, 31-12-1930 (Acta p. Sedis, p. 581-582).

116. Además del texto mayor citado íntegramente *infra*, cfr. también: «Querer trazar una línea neta de separación entre la religión y la vida, entre lo sobrenatural y lo natural, entre la Iglesia y el mundo, como si no tuvieran nada de común, como si los derechos de Dios no afectaran enteramente a la realidad multiforme de la vida cotidiana, humana y social, es absolutamente contrario al pensamiento católico, es abiertamente anticristiano. Cuanto más el poder de las tinieblas agrava su presión, cuanto más se esfuerza por desterrar la Iglesia y la religión del mundo y de la vida, tanto más es necesario por parte de la Iglesia una acción tenaz, perseverante, para reconquistar y someter todos los dominios de la vida al ducísimo imperio de Cristo... Esta tarea de la Iglesia es muy difícil; pero son sólo desertores incons-

profunda explicación del discurso de Pío XII con ocasión de la numerosa promoción cardenalicia del 20 de febrero de 1946.

La Iglesia, aun cumpliendo el mandato de su Divino Fundador de extenderse por todo el mundo y de conquistar para el Evangelio a todas las gentes (cfr. *Mc* 16, 15), no es un imperio más en el sentido imperialista que se quiere dar aún a esta palabra. El camino que traza en su progreso y en su expansión es contrario al que sigue el imperialismo moderno. Progresa, ante todo, en profundidad; después, en extensión y en amplitud. Busca, en primer lugar, al hombre mismo; se dedica a formar al hombre, a modelar y perfeccionar en él la semejanza divina; su trabajo se realiza en el fondo del corazón de cada uno, pero tiene su repercusión, sobre todo, en la duración de la vida, en todos los campos de la actividad de cada uno. Con hombres formados así la Iglesia prepara para la sociedad humana una base sobre la que ésta pueda descansar con seguridad. Por el contrario, el imperialismo moderno sigue un camino opuesto; procede en extensión y amplitud; no busca al hombre en cuanto tal, sino las cosas y las fuerzas a las que le hace servir. Con esto lleva consigo gérmenes que ponen en peligro el fundamento de la convivencia humana...

La Iglesia actúa en lo más íntimo del hombre; del hombre en su dignidad personal de criatura libre, en su dignidad infinitamente superior de hijo de Dios. La Iglesia forma y educa a este hombre porque sólo él, completo en la armonía de su vida natural y sobrenatural, en el ordenado desarrollo de sus instintos y de sus inclinaciones, de sus ricas cualidades y de sus variadas aptitudes, es al mismo tiempo el origen y el fin de la vida social, y por lo mismo también el principio de su equilibrio...

También aquí es la Iglesia quien puede tratar de curar tal herida. También aquí lo hace, penetrando en las más íntimas profundidades del ser humano y colocándolo en el centro de todo el orden social. Ahora bien, este ser humano no es un hombre abstracto, ni considerado solamente en el orden de la pura naturaleza, sin el hombre completo, tal como es a los ojos de Dios, su Creador y Redentor, tal como es en su realidad concreta e histórica, que no se podría perder de vista sin comprometer la economía normal de la humana convivencia.

¿Qué se deduce de todo esto para la Iglesia? Ella deberá actuar, hoy más que nunca, en lo que concierne a su propia misión; debe rechazar con mayor energía que nunca aquella falsa y estrecha concepción de su espiritualidad y de su vida interna, que desearía ver confinada, ciega y muda a la Iglesia en el retiro del santuario. La Iglesia no puede, encerrándose inerte en el secreto de sus templos, abandonar su misión divinamente providencial de formar al hombre completo y con ello colaborar sin descanso en la formación del fundamento sólido de la sociedad. Esta misión le es esencial. Conside-

cientes o llenos de ilusiones los que, en honor a un sobrenaturalismo mal comprendido, quisieran forzar a la Iglesia a encerrarse en el dominio «puramente religioso», según dicen, no haciendo más que favorecer de esta manera el juego de los adversarios.» Discurso del 18-I-1947 a la «Renaissance chrétienne» (*Doc. Cathol.* 2 marzo 1947, col. 260). Cfr. también Pío XII: Discurso del 3-5-1951 a la Acción Católica italiana (*Docum. Cathol.*, 1951, col. 579-580); Discurso al Congreso del Apostolado de los Laicos, 14-10-1951 (*La Croix*, 19 oct. 1951); otros textos también de Pío XI y de Pío XII citados por el P. J. LEBRET, en *Masse ouvrières*, julio 1947 (cfr. *infra*, n. 121).

Cfr. Cardenal SUHARD: *Essor ou déclin de l'Église*. Carta pastoral, 1947, § sobre inclinaciones y energías humanas, construyen el potente armazón de la Carta, p. 42-65; sobre todo p. 56 s.

rada desde este punto de vista, la Iglesia puede definirse como la sociedad de los que, bajo el influjo sobrenatural de la gracia, en la perfección de su dignidad personal de hijos de Dios y en el desarrollo armónico de todas las inclinaciones y energías humanas, construyen la potente armazón de la humana convivencia.

Bajo este aspecto, venerables hermanos, los fieles, y con mayor precisión los seglares, se encuentran en la línea más avanzada de la vida de la Iglesia. Por ellos la Iglesia es el principio vital de la sociedad humana. Por esta razón, ellos especialmente deben tener un concepto cada vez más claro no sólo de pertenecer a la Iglesia, sino de constituir la Iglesia misma, esto es, la comunidad de los fieles en la tierra, bajo la dirección del Jefe común, el Papa, y de los Obispos en comunión con él. Ellos son la Iglesia. Y por eso ya desde los primeros tiempos de su historia los fieles, con la aprobación de sus Obispos, se han unido en asociaciones particulares concernientes a las más diversas manifestaciones de la vida. La Santa Sede no ha cesado nunca de aprobarlas y de alabarlas... (Cfr. *Docum. Cathl.* 17-III-1946, col. 172-176.)

Este texto, de una densidad excepcional, aclarará la conclusión del presente capítulo. Nos introduce en la razón básica, más allá de una necesidad táctica, por la que la acción sobre las estructuras temporales forma parte de la misión de la Iglesia y del apostolado de los laicos de Acción Católica. Conviene recordar aquí lo dicho en el capítulo 3 y al principio del capítulo 8 acerca de la misión de la Iglesia.

Cristo lo ha rescatado y salvado todo: es el principio perfectamente suficiente de una comunión de todas las cosas con Dios y con ellas mismas. Para ello, no se ha contentado con declarar al mundo el perdón de Dios, sino que *se ha revestido de nuestra naturaleza* a fin de curarla, elevarla, divinizarla, mediante una perfecta unión con Dios. La Iglesia, a imitación suya, no hace más que anunciar la salvación por la palabra, comunica la realidad viva en los sacramentos y en todo lo que en ella es canal de gracia. Su misión de amor, igual que la de Cristo, engloba a todo hombre, es una «filantropía» (*Tito*, 3, 4).

Sabemos que la restauración total sólo será efectiva en el Reino, ya que únicamente entonces Jesús ejercerá la plenitud de su poder. Pero sabemos también que la Iglesia es la célula germinal del Reino, que tiene como principio propio ya presente y activo, si bien de forma solamente parcial e inicial y a modo de premisas precarias, el principio mismo de la restauración de todas las cosas. La salvación, aquí abajo, no es apenas más que espiritual, interior, basada en la obediencia personal de la fe y de los dones del Espíritu en las almas. De ahí que sea legítimo hablar de salvación *de las almas* como objetivo apostólico. Ahora bien, si es verdad que puede darse santificación y habitación del Espíritu Santo en el alma, sin que su presencia implique todavía todos sus efectos, en particular el de la inmortalidad y la gloria corporales, no puede haber realmente santificación sin que todo el hombre y toda la obra humana en cuanto tal haya sido de alguna manera curada, res-

tablecida en sus fundamentos y orientada hacia sus fines auténticos, ennoblecida, confortada: en una palabra, también ella un poco salvada. La misión de la Iglesia implica, por tanto, actividad sobre esta obra humana, sobre este cerco humano, como puede llamarse, siguiendo a Pío X, la civilización y cuyas estructuras o el condicionamiento sociológico son un elemento apostólicamente decisivo.

Intentemos concretar más de cerca las condiciones y los límites de dicha acción.

Cuando se trata de operaciones sobrenaturales por la materia, como por ejemplo la incorporación a Cristo mediante el bautismo, la presencia del Señor en la eucaristía, el perdón de los pecados, etc., la Iglesia obra directamente y por medio de los poderes, de la competencia, la presencia operante del Espíritu Santo que le han sido dados precisamente para ello. Así en todo el orden de la santificación personal del alma. En cambio, cuando se trata de la salvación y santificación de las demás cosas fuera del alma y a medida que se aleja de lo espiritual personal, la acción de la Iglesia se hace indirecta. En razón del desnivel introducido en el ejercicio del poder real de Cristo y de la distinción consecutiva entre la Iglesia y el mundo, si el Espíritu es dado a la Iglesia no lo es en estado de causa *efectiva* de tal transformación. No hace todavía «neumáticos» a nuestros cuerpos, aunque un día deba hacerlos (*I Cor.* 15, 44, etc.). Si hay acción, es sólo indirectamente y por reflejo, no como término procurado eficazmente por una competencia: menos una acción directamente procuradora por un poder que una influencia ejercida. Por eso también, todo lo que es influenciado de esta manera continúa siendo profano o temporal: las estructuras y las instituciones, las técnicas y las obras de civilización, la filosofía o las ciencias, las actividades de asistencia, siguen siendo naturales hasta en su materia. El hecho de que sean ejercidas por bautizados, digamos por santos, no cambia su naturaleza: un razonamiento sigue siendo racionamiento en Santo Tomás de Aquino, un hospital continúa siendo hospital con San Camilo de Lelis. Y, sin embargo, es de la misión de la Iglesia y de la vocación de los cristianos el filosofar y el cuidar de los enfermos, como también ser obrero, militante sindical, magistrado, político, etc. Pero en todos estos campos, fragmentos de la obra humana en el mundo de los hombres, ni la Iglesia obra por un poder sobrenatural propiamente dicho, ni sus miembros ejercen un misterio en el sentido estricto de la palabra. La Iglesia y los cristianos buscan únicamente orientar estas realidades del mundo humano según el sentido de Cristo que es, como se sabe, el sentido de su salvación; afrontan estas tareas de hombre con franqueza, con el deseo de ser leales a su propia naturaleza — de realizar un razonamiento válido, una medicina y un trabajo de fábrica auténticos, unas leyes humanamente justas... — pero conforme a lo que ellos son y no pueden dejar de ser, a saber, hijos de Dios en Jesucristo, bauti-

zados, miembros de la Iglesia, llamados a dar gloria a Dios en todos los momentos de su vida.

De ahí que, siendo sustancialmente natural la obra que hacen, no podrán llegar a menos que finalizarla totalmente hacia Dios en Cristo. Comili antes de todos los demás hombres, compartiendo con ellos las tareas de la ciudad terrena, no teniendo nada más ni nada menos que todos ellos en el plano de la técnica y de las explicaciones, afrontan sin embargo estas tareas con unas capacidades y unas exigencias tomadas de mucho más alto. Después de haber relacionado todo esto con Jesucristo, Pío XII decía: «La Iglesia abraza y santifica todo lo que es verdaderamente humano; hace concurrir y ordena las múltiples aspiraciones y los fines particulares hacia el objetivo total y común del hombre, que consiste en la mayor semejanza posible con Dios» [117]. La Iglesia indica a los fieles, no ya *explicaciones* técnicas acerca de las leyes internas de las cosas naturales, que siguen siendo lo que son, sino el *sentido* de todas las cosas y que este sentido es Dios en Cristo; les enseña a *cristofinalizar* toda su actividad. Al mismo tiempo les indica, por su magisterio y su gobierno pastoral, las exigencias de un orden conforme a Dios, y les ordena, por su sacerdocio, el socorro de los medios eclesiales de gracia. Por eso, la Acción Católica, aun conservando su carácter de «órgano de la Iglesia en un medio de vida», sin llegar a ser «un movimiento temporal», buscando como objetivo directo «la transformación técnica de las estructuras políticas o económicas de la Ciudad terrena», «debe animar dicha ciudad del espíritu cristiano, haciendo penetrar en ella la concepción cristiana del hombre con todas sus exigencias en el plano individual, familiar, social, internacional, según los principios de la doctrina social de la Iglesia» [118].

De esta manera, la Acción Católica, incluso en su aspecto por el que busca la influencia sobre lo temporal, continúa siendo *una realidad de Iglesia*. Una acción puramente temporal, aun cuando esté ejercida por cristianos, no es obra de Acción Católica. Sobre este punto los hechos verifican y confirman las declaraciones de la jerarquía. A veces, en la historia contemporánea, movimientos católicos de acción temporal, nacidos en el seno de la acción católica, al desarrollarse y asegurarse mejor su propia naturaleza, han experimentado la necesidad de reconocerse francamente temporales: así el Sillon en 1907 [119], así

117. Discurso del 20-2-1946: *Doc. cathol.*, 17 marzo 1946, col. 171.

118. Declaración de la Asamblea de los Cardenales y Arzobispos sobre la A. C. O., 1950. *Doc. cath.*, 21 mayo 1950, col. 650; *Masses ouvrières*, junio-julio 1950, p. 29. Ver en la misma revista, p. 10-12, el comentario de Mons. GUERRY.

119. El cambio está bien expresado en el subtítulo de la revista *Le Sillon* (antes de 1907: «Revista católica de acción social»; luego: «Revista de acción democrática») o en su mismo programa: *Le Sillon* considera que su obra característica es la de vivir el catolicismo...» (Tract. de 1903); «*Le Sillon* es un movimiento laico que

el Movimiento Popular de las Familias que en 1950 se convirtió en el Movimiento de Liberación del Pueblo. En cuanto a los textos oficiales, los mismos que afirman que la Acción Católica forma a los mejores ciudadanos y regenerará la sociedad, aseguran que no hace ni debe hacer nunca política [120]. Por una parte, se nos dice que los católicos se deben comprometer denodadamente en la obra temporal [121], que la Acción Católica les enseña el deber [122]; por otra se nos recuerda que tal compromiso se sitúa «sobre un terreno distinto del dominio apostólico de la Acción Católica» (cfr. n. 121). Cristianos, ¿qué es este misterio?, diría Bossuet...

Es el del punto donde se encuentran y articulan la competencia de la Iglesia y la autonomía de lo temporal. ¿No podría esclarecerse su distinción, que debe respetar su unión, gracias a la distinción clásica y escolástica entre el fin de la obra misma y el fin del que obra? El fin que se propone el cristiano, el que califica su intención, al menos en último término, debe ser siempre la gloria de Dios. Este fin es trascendente y por el hecho mismo tiene cierta indiferencia respecto a lo que se está haciendo (salvo si lo que se hace, siendo intrínsecamente malo, hace la intención engañosa): San Pablo dice que debemos glorificar a Dios ora comiendo, ora no comiendo (*Rom.* 14, 6; cfr. *I Cor.* 10, 31). De ahí que se haya acusado a menudo a los cristianos de no interesarse de verdad *en lo que hacen* y de no tratar las *cosas* más que en ocasiones de mérito. Pero está también el fin de la obra misma, es decir, el objetivo que da *a lo que hacemos* su contenido, su cualidad específica; lo que regula directamente los méritos de la obra y su ejecución. A este respecto, el cristiano puede no solamente hacer actos de alabanza o de

se propone trabajar para realizar en nuestro país la República democrática» (Programa de 1907).

120. He aquí algunas referencias: Pío XI: Discurso a la Federación universitaria católica italiana, 8-9-1924 (D. C. 91 ss.); Carta a los obispos de Méjico, 2-2-1926 (D. C. 32; Disc. a la Feder. ital. de hombres católicos, 30-10-1926); (D. C. 116); a los peregrinos de Méjico, 2-6-1931 (D. C. 342 s.); Carta al episcopado argentino, 4-12-1930, fecha de las *Acta* (D. C. 389-390). A propósito de las asociaciones económico-sociales de que habla también esta carta, cfr. la dirigida al cardenal Segura, 6-11-1929 (D. C. 57).

121. Cfr. Card. SUHARD: *Le prêtre dans la Cité*, 1949, p. 53, el cual cita textos muy interesantes de Pío XII. Florilegio más completo de tales textos en J. LEBRET: *Notes sur l'action catholique et l'action temporelle*, en *Masses ouvrières*, julio 1947, p. 11-37.

Declaración de la Asamblea de Cardenales y Arzobispos de Francia del 28 febrero 1945: «Rogamos que, sobre un terreno distinto del dominio apostólico de la A. C., numerosos laicos católicos, obrando como ciudadanos, asuman valientemente sus responsabilidades personales en la acción temporal; que estén presentes en el mundo moderno y busquen lealmente el bien propio de la ciudad» (*Doc. Cathol.*, 18 marzo 1945, col. 227).

122. Cfr. la mayoría de los textos citados *supra*, n. 120, y la Declaración de la Asamblea de Cardenales y Arzobispos de Francia sobre la A. C. O., *l. c. supra*, n. 118.

amor a Dios, sino incluso en materia de obra terrena perseguir una acción cuyo objetivo intrínseco y específico pueda ordenarse a Dios, ser conducido a Cristo; por tanto, una acción que se cualifica *intrínsecamente* como apostólica. Puede también, aun teniendo en el fondo de su alma la intención última de la gloria de Dios, redactando por ejemplo un trabajo encabezado por el famoso A.M.D.G., realizar una acción cuyo objetivo *intrínseco y específico* sea, no el de llevar a Cristo, sino el obtener un resultado meramente temporal: por ejemplo, como acabamos de indicar, un tratado científico, o también un ajuste de salarios, una ley de arrendamiento, el restablecimiento de un herido, etc.

Puesto que la intención final objetiva puede ser la misma en ambos casos, dejémosla de lado suponiendo que es cristiana, y consideremos *lo que hace* Pedro o Santiago cuando van, como les invita la Iglesia, desde su fe interior a las consecuencias de su fe y hasta su irradiación social. Conscientes de la necesidad de sanear las estructuras temporales en orden a constituir un medio en que sea verdaderamente posible creer y vivir en cristiano, digamos un medio que refleje el reino de Cristo, Pedro p Santiago, y otros con ellos, se reúnen *para* formarse integralmente en la vida cristiana, darse cuenta mejor de sus exigencias, sostenerse en una acción que busca bien el conducir a Cristo a cuantos Dios les ponga en su camino, bien ejercer una influencia en el sentido cristiano sobre las instituciones temporales. El *contenido* de lo que hacen Pedro y Santiago es, *en este estadio,* expresa e intrínsecamente apostólico. Es el nivel y el orden de la Acción Católica, actividad de Iglesia. En cambio, cuando, así animados, uno hace obra de militante sindical, el otro hace de abogado o enfermero, *lo que hacen* es intrínsecamente temporal. Todo esto puede y debe estar en continuidad viva con la obra de la Iglesia; de esta manera la Iglesia, a través de sus miembros laicos, puede llegar a ser incluso animadora de lo temporal. Pero conviene considerar el enfoque intrínseco y especificante de la acción.

Lo que se hace propia e intrínsecamente religioso, o sea dentro de la competencia espiritual de la Iglesia, para orientar o animar cristianamente lo temporal, es Acción Católica; la cosa temporal animada, la realización de la misma cosa temporal no entra en el dominio propio de la Iglesia, ni por tanto de la Acción Católica, sino en el terreno propio del mundo. Es propiamente la *acción temporal* de los cristianos. De esta manera una acción social cristiana, o movimientos sociales cristianos (una C.F.T.C., un M.L.P., etc.) se añaden, por encima de sus propios límites, a la Acción Católica propiamente dicha, teniendo con ella una continuidad de animación en el corazón y la vida de los cristianos, pero distinguiéndose de ella como un país se distingue de otro país, aun cuando uno recibe de otro sus inspiraciones culturales. Imagen por imagen, ¿sería falso o de un realismo dudoso,

comparar la acción temporal del cristiano ligada al seno materno de la Iglesia por la Acción Católica, como por una especie de cordón umbilical, gracias al cual la sangre de la madre puede alimentar a un ser vivo constituido, sin embargo, en su autonomía con todos sus órganos, como vivamente completo?

Como decía Pío XII en el famoso texto citado anteriormente, la Iglesia no forma la sociedad temporal, no es un imperialismo temporal; no hace suya la obra exterior temporal, actúa desde dentro formando al *hombre mismo,* pero formando al hombre completo. No se puede recortar de éste a un hombre que se diga religioso, el de la conciencia privada, sin relación ninguna con el mundo: ¿dónde viviría este hombre? ¿Entre la pila del agua bendita, el confesonario y la sacristía? Pero, ¿quién aceptaría esto como espacio vital de su conciencia? A un pagano que le decía: Muéstrame a tu Dios, Teófilo de Antioquía respondía hacia el 170: Muéstrame a tu hombre y te mostraré a mi Dios. El Dios de los cristianos es el Señor del cielo y de la tierra, cuya imagen no se refleja tan sólo en quien reza solitariamente, sino en todo el comportamiento de un hombre viviente. La Iglesia no tiene poder sobre lo temporal; en su caminar hacia el Reino, se encuentra frente a un mundo que conserva su propia consistencia de realidad temporal, su orden característico de desarrollos, de técnicas, de naturaleza de las cosas: el cristiano no podrá servir a Dios *en este mundo* si su vocación no es la de despojarse de él para servir únicamente a Dios, pero respetando la naturaleza de las cosas en las cuales debe servirle y los desarrollos y técnicas que, en el plano de la comprensión y luego de la acción responden a dicha naturaleza de las cosas. Conviene citar aquí una página de E. Gilson, recordada más arriba:

Si se quiere practicar la ciencia para Dios, la primera condición es practicarla por sí misma, o como si se la practicase por sí misma, ya que es el único medio de adquirirla... Lo mismo hablando de arte, pues es necesario poseerlo antes de ponerlo al servicio de Dios. Se dice que fue la fe quien construyó las catedrales de la Edad Media; indudablemente, pero la fe no lo hubiera hecho todo de no haber habido arquitectos; si es verdad que la fachada de Notre-Dame es un impulso del alma hacia Dios, esto no impide que sea también una obra de geometría; es preciso saber geometría para construir una fachada que sea un acto de caridad.

Católicos que profesamos el valor eminente de la naturaleza, por ser hechura de Dios, mostremos, pues, nuestro respeto hacia ella, estableciendo como primera regla de nuestra conducta que la *piedad no dispensa jamás de la técnica.* Porque la técnica no es más que aquello sin lo cual aun la piedad más viva es incapaz de usar la naturaleza para Dios. Nada ni nadie obliga a un cristiano a ocuparse de ciencia, de arte o de filosofía, puesto que no faltan otros modos de servir a Dios, pero *si ésta es la manera de servir a Dios que ha escogido,* el fin mismo que se ha propuesto al estudiarlas le obliga a la excelencia; está condenado, por la misma intención que

le guía, a llegar a ser un buen sabio, un buen filósofo y un buen artista: ésta es para él la única manera de llegar a ser buen servidor [123].

No podemos concluir que se haría Acción Católica cumpliendo simplemente del modo más perfecto su responsabilidad humana, dando a la obra temporal toda su verdad intrínseca [124]. Esta idea parte de un supuesto justo. Del hecho que el cristiano no tiene que hacer de lo temporal algo eclesiástico, sino dejarlo en su naturaleza y orden propio, su acción es en sí misma una auténtica acción temporal. En este sentido no se trata de sacralizar lo temporal, ni siquiera de «cristianizarlo» en sí mismo, sino sólo de cristofinalizarlo [125]: la obra realizada es de contextura temporal. De ahí que los cristianos puedan hacer con los otros hombres obra alténtica de ciudad terrena. Pero no harían con esto Acción Católica. El contenido de ésta no es el compromiso temporal; es — aparte del apostolado eventual expreso y directo que es necesario afirmar siempre — la obra de la Iglesia que busca la animación cristiana, la finalización, la alimentación cristiana de dicho compromiso. De forma que, mirando desde fuera y desde abajo, abstracción hecha de su animación espiritual, el compromiso del laico cristiano es exactamente de la misma naturaleza que el compromiso temporal del magistrado, o del militante obrero con quienes, de hecho, tiene compañerismo. Muchos cristianos no aportan a esta tarea otras motivaciones ni otros recursos espirituales que aquellos, comunes y globales, que dan al conjunto de cuanto hacen un propósito general de sumisión a Dios — sin contar los que casi no distinguen entre vida vivida con valor y una vida de fe extremadamente débil. Algunos ponen un lazo explícito incluso ferviente, entre su fe y su tarea mundana, mas sólo a título puramente personal; éstos no son militantes

123. *L'intelligence au service du Christ-Roi*, en *Christianisme et Philosophie*, París, 1936, p. 155-156.

124. Aparte de los informes ya conocidos, algo de esto hay en el discurso de M. W. DIRKS en las Jornadas del Arbeitsgemeinschaft katholischer Laienwerke, Limburgo, noviembre 1946 (cfr. *Werkhefte*, enero 1947, p. 20; citado en *Orientierung*, 30 junio 1948, p. 114).

La posición del P. Carpay, de los Rdos. Caryl y Portier, es diferente; algo decimos más adelante.

125. La existencia de treinta años de A. C. coincide con el conocimiento pastoral sobre la necesidad de un apostolado social. Al nivel de lo que hemos llamado *praeambula apostolatus*, no se trata tanto de «cristianizar» las estructuras, como de restablecer las condiciones de vida auténticamente humanas. (Cfr., por ejemplo, R. REMOND: *Les surprises d'une méthode: L'A. C.*, en *Vie intellect.*, enero 1949, p. 17-25; H. M. FÉRET: *Les réalisations communautaires historiques du christianisme et nos devoirs présents*, en *Au service de tous*, abril, 1947, p. 13-14); al nivel de una influencia en sentido del reino de Cristo, sabemos que la acción de la gracia consiste, en cuanto es transformante, en devolver a las cosas su integridad, es decir, una firmeza, una santidad, en la línea y dentro de los límites de su propia naturaleza.

de Acción Católica. En ellos la animación cristiana de su compromiso temporal en vistas a cristofinalizar las estructuras sociales es con toda verdad obra de Iglesia y, por tanto, regulada por ella. En los movimientos u organizaciones de que son miembros, la Iglesia forma los órganos que le son necesarios para cumplir no sólo «su divina misión, que es la de conducir las almas a Dios», sino también la tarea «que brota espontáneamente de esta divina misión (la de) la civilización cristiana» (Pío X). Tal es el terreno propio de la Acción Católica frente a la influencia que tiene que ejercer sobre las estructuras sociales.

Todo esto, un poco largo y complicado sin duda para muchos, nos permite precisar mejor, en conclusión, la vocación *propia* del laicado en la obra de la Iglesia: con más precisión, en la obra de la Iglesia militante, pues sólo en la fase terrena de la Iglesia, la que hemos caracterizado no sólo por la existencia de un apostolado, sino por la distinción entre la Iglesia y el mundo, es donde los laicos tienen una vocación propia. La vocación celeste a la gloria del Reino les es rigurosamente común con los clérigos. Cierta vocación al apostolado pertenece indistintamente a todos los cristianos: la que procede del bautismo, de la fe, de la caridad. Pero en seguida aparece una doble distinción, correspondiente a las dos vías según las cuales hemos visto (cap. I) puede definirse la condición laica.

Los laicos son fieles que no tienen poderes jerárquicos. Mientras que el apostolado de los obispos y de los sacerdotes conjuga los medios de gracia, cuyo ministerio ha sido confiado a los Doce, el de los laicos pone en juego (solamente) los dones espirituales recibidos e interiorizados personalmente. En este sentido dijimos que, donde hay mandato de la Iglesia y por tanto misión *ex officio*, los laicos no ponen en obra más que los resortes espirituales personales: el mandato es una participación en la misión, no en los poderes, de la jerarquía. Desde este primer punto de vista, la condición propia de los laicos se caracteriza más bien en forma negativa.

No es lo mismo si se tiene en cuenta la segunda manera de definirla. Los laicos aparecen entonces como los cristianos que, sin perjuicio de un servicio de Dios *en sí mismo*, tienen por vocación *propia* servirle y realizar la misión de la Iglesia en y mediante el compromiso de las tareas temporales. El monje va a Dios lo más directamente posible; si muchas órdenes o congregaciones religiosas concretizan su servicio divino y la búsqueda de la perfección de la caridad en su servicio al prójimo — doctrinal, como los frailes Predicadores; caritativo, como los docentes o los hospitalarios —, es siempre verdad que la vía propiamente monástica es una vida de soledad, que evita al máximo todo compromiso temporal y el mismo uso del mundo. *Tamquam non utentes.* El sacerdote-apóstol, cooperador del obispo, se mezcla en el mundo y vive en su historia, pero, consagrado para el servicio del Reino y depo-

sitario de los poderes apostólicos para ejercer el ministerio, no realiza la obra del mundo y de su historia. Ministro del Eterno y de la verdad perenne, es el servidor de los hombres y debe convivir con ellos, no para construir con ellos la figura de este mundo que pasa, sino para hacer de ellos piedras vivas del templo de Dios. Los recursos que pone en servicio no son los de unos brazos robustos, ni unas manos hábiles de trabajador, ni de profesional terreno, por noble que sea el servicio que éstos aseguran (cfr. el estudio sobre la idea cristiana de la profesión y de la vocación) : son las energías espirituales, bien sean personales, de conocimiento, de amor y de plegaria ; bien sean ministeriales, las de su sacerdocio y su orden jerárquico. A diferencia del monje, el sacerdote-apóstol está en la ciudad sin pertenecer a ella ; está, debe estar muy presente, pero para despertar y trazar la tercera dimensión, aquella según la cual los hombres han sido hechos por Dios. *Constituitur in iis quae sunt ad Deum.* (*Hebr.* 5, 1). El sacerdote es el hombre de la dimensión vertical ; su vocación consiste en ir a Dios, conduciendo a los otros mediante los medios espirituales.

La vocación *propia* del laico, es decir, la que corresponde a su condición como tal, consiste en caminar hacia Dios, realizando la obra del mundo ; vivir según la tercera dimensión, vertical, construyendo al mismo tiempo la materia del mundo y de la historia y viviendo según las dimensiones horizontales de su existencia. *Et divisus est.* La palabra de San Pablo a propósito del matrimonio vale para toda la vida del cristiano comprometido en el mundo. El monje, al menos hablando idealmente, se unifica fácilmente : vive en la unidad del mundo futuro ; el sacerdote-apóstol vive entre los hombres y en la historia, pero más para referirlo todo espiritualmente a Dios. El laico debe vivir para Dios, pero sin dejar de hacer la obra mundana ; su vocación propiamente cristiana consiste en procurar la gloria de Dios y el reino de Cristo *en y por la obra* del mundo : ser Iglesia, y no Iglesia inerte, presente sin estarlo en un mundo en el que no tendría nada que hacer, sino Iglesia operante, allá donde no actúan los sacerdotes, donde no pueden actuar los sacerdotes, a saber, en lo temporal y en la historia, realizando la obra del mundo y de la historia. Por eso decía Pío XII que los laicos hacen algo más que pertenecer a la Iglesia : que *son* la Iglesia, *en cuanto que* la Iglesia es «la sociedad de los que, bajo la influencia sobrenatural de la gracia, en la perfección de su dignidad natural de hijos de Dios y en el desarrollo armonioso de todas las inclinaciones y energías humanas, edifican la potente armadura de la comunidad humana» [126].

126. Cfr. el texto citado íntegramente *supra*, p. 473.

No queremos dejar de citar, aunque sea en nota, estos pasajes del cardenal SUHARD : «El preocuparse de tareas profanas no compete al sacerdote ; es cosa de laicos. Esta afirmación no es gratuita : se desprende de un hecho y de un derecho. El hecho es que sólo los laicos son presentados a la ciudad, puesto que viven en

Si, como hemos explicado al principio del capítulo, la misión apostólica de la Iglesia implica una infuencia sobre la obra temporal humana, como es la civilización, más allá de las tareas estrictamente espirituales, es necesario decir que esta misión no llega a realizarse plenamente si no es por la acción *propia* de los laicos; en verdad, gracias a todo un complejo de actividades eclesiales, son irreemplazablemente la Iglesia. En la misma perspectiva puede decirse, con J. Maritain, o el padre Journet [127], que los clérigos manifiestan sobre todo la influencia educadora de la gracia y la trascendencia de lo espiritual cristiano; los laicos manifiestan más bien la influencia curativa y bienhechora del cristianismo sobre la cultura, la nobleza de lo temporal cristiano. De esta forma, la misión total de la Iglesia engloba el papel propio de los clérigos y el papel propio de los laicos, sin perjuicio de lo que es común a unos y otros; la misión del laicado complementa la del sacerdocio, la cual, sin aquélla, no alcanzaría la plenitud de sus efectos. Una vez más, los laicos forman «el pleroma sacerdotal del obispo».

Ya lo hemos observado repetidas veces, convendría no limitar ni el deber cristiano de los laicos, ni incluso la Acción Católica, a la influencia cristiana sobre lo temporal. . Excelentes obras, que tienen vigor, calidad y sencillez de buena ley, pecan al identificar demasiado Acción Católica y acción cristiana en lo temporal [128]: la Acción Católica sería «profana por su objeto», «un apostolado profano auténticamente sobrenatural» (Carpay, p. 49). Cuanto de positivo se dice en este sentido es acertado, pero nos parece lamentable el que se dé la impresión de olvidar y señalar el lugar, *en la noción misma de Acción Católica,* a un apostolado directo y puramente espiritual, o incluso a una influencia apostólica más difusa, aunque real, y poco referida a las tareas profanas o al engarce social. Se observaba recientemente que «en la actualidad corren

ella y están en contacto permanente e inmediato con el taller, el inmueble, el barrio (San Juan Crisóstomo decía ya cosas parecidas: cfr. *supra,* p. 437). Pero su lugar irreemplazable no es solamente, ni sobre todo, de este orden. Brota de su *vocación.* Colocados por Dios al frente de una familia, o de una empresa, comprometidos en una profesión, tienen por *deber de estado* que conducirlas a su propio fin, infundiéndolas espíritu cristiano. Trabajo eminentemente constructivo que constituye verdaderamente su patrimonio... Tal es la insustituible misión de los laicos. Tienen un testimonio propio que ostentar, problemas específicos que resolver, reformas que promover, todo bajo su propia responsabilidad...» *Le prêtre dans la Cité,* 1949, p. 53-55.

127. Por ejemplo, J. MARITAIN: *La liberté du chrétien,* en *Questions de conscience,* París, 1938, p. 215; Ch. JOURNET: *L'Église du Verbe incarné,* t. I, París, 1942, p. 535.

128. Pensamos sobre todo en dos importantes escritos: H. CARPAY: *L'Action Catholique. Essai de justification historique et de précision doctrinale,* Tournai-París, 1948 (cfr. nota C. R.: *Vie intell.,* febrero 1949, p 181-183); J. CARYL y V. PORTIER: *La mission des laïcs dans l'Église. La paroisse et l'action paroissiale, l'A. C., l'action sociale cathol.,* Lyon, 1949 (cfr. nuestra C. R.: *Rev. Sciences phil. et théol.,* 1950, p. 653-654).

dos definiciones de la Acción Católica entre los militantes: «*Apostolado* de los laicos», «*Animación* cristiana de los compromisos temporales de los laicos» [129]. Creemos haber demostrado en este capítulo que ninguna de las dos «definiciones» es adecuada: lo cual viene a sugerir su misma dualidad. Las definiciones oficiales, más descriptivas que científicas, incluyen ambos aspectos, que no separaremos nunca. Por lo demás, no han sido nunca separados en los grandes movimientos de Acción Católica, incluso de la Acción Católica de Estudiantes o Independiente; no lo han sido tampoco en movimientos como la J. O. C. (y la A. C. O. de los adultos), en los que el cuidado de humanizar las instituciones de cualquier plano se rubrica sin cesar por el testimonio personal del militante en su ambiente vital; los dones y la vocación personal hacen más hábiles a éstos para el testimonio y a los otros para las tareas relativas a las estructuras.

La dualidad de orientación es real; la distinción entre Acción Católica general y Acción Católica especializada tiene algo de culpa [130]. Sabemos que cada una de estas formas de Acción Católica plantea muchos problemas concretos: la primera ligada más al organismo parroquial y directamente consagrada a las tareas de Iglesia; la segunda constituida más bien en «movimientos», proviene según su naturaleza no de la parroquia sino de la Iglesia como ciudad [131], por tanto de la diócesis o de organizaciones nacionales e incluso internacionales. Las relaciones entre estas dos formas de Acción Católica plantean igualmente cuestiones, a menudo a causa de cierta incomprensión recíproca. Puede que más de un lector espere que las estudiemos. Que nos dispense de no encontrar respuesta. Por interesantes que sean estos problemas, se comprenderá que no son de nuestra competencia, ni competen a un libro como éste que ya tiene lo suficiente con lo suyo...

* * *

Relaciones entre el sacerdote y los laicos en la Acción Católica

Oficial y realmente, los laicos son *dirigentes* [132]. Tienen una responsabilidad propia, cierta autonomía, incluso cierta autoridad. Sabemos,

129. R. HASSEVELDT: *Problèmes actuels de vie chrétienne et d'A. C.*, en *Masses ouvrières*, abril 1950, p. 7-31; cfr. p 7.

130. Cfr. GUERRY: art. *A. C.*, en *Catholicisme*, t. I, col. 99-100.

131. Ver qué entendemos nosotros por esto en *Sacerdoce et laïcat*, en *Masses ouvrières*, diciembre 1946, p. 48-49, o en *Mission de la Paroisse (Congrès nat. de l'Union des Oeuvres*. Lille, 1948, p. 48-65).

132. Carta del cardenal Gasparri al cardenal Hlond, 10-4-1929 (D. C. 218-219; GUERRY, p 62); Carta de Pío XI a Mons. Perdomo, Colombia, 14-2-1934 (GUERRY, n. 91, p. 66; Carta de Pío XII al cardenal Piazza, patriarca de Venecia, 11-10-1946, (AAS, 1946, 423); texto preparado por los miembros de la A. C. O.: *Masses ouvr.*, junio-julio 1950, p. 25.

sin embargo, que participan de la misión apostólica de la Iglesia sin participar en los poderes de la jerarquía a la cual quedan subordinados en la Acción Católica. Es evidente que, siendo dirigentes en cierto sentido, continúan siendo básicamente dirigidos. Son dirigentes en un organismo cuyo papel no es de dirección, sino de ejecución en la Iglesia. Los laicos son dirigentes en la Acción Católica, mas la Acción Católica es en la Iglesia una cooperación en el apostolado ejercido bajo la dirección y la vigilancia de la jerarquía. Se es dirigente laico algo así como los jefes militares que tienen la plena dirección táctica de un ejército sometido a la autoridad política, la cual sigue siendo suprema en el país y determina no sólo el estatuto de servicio del ejército, la conducción general de la guerra, sino incluso la estrategia en sus grandes líneas. Esto vienen a decir los documentos cuando precisan que la «Acción Católica no es una acción directriz en el orden teórico, sino ejecutora en el orden práctico» [133]. La Acción Católica no ha cambiado la estructura jerárquica de la Iglesia; las palabras del cardenal Verdier a sus sacerdotes, «tendréis un ministerio un poco nuevo. Hasta aquí habéis sido maestros indiscutidos, casi reyes de derecho divino... Si el día de mañana el laicado se sitúa al lado de la jerarquía para dirigir la Acción Católica exterior, seréis reyes constitucionales...» [134], estas palabras deben tomarse tal como fueron pronunciadas, con espíritu de delicadeza, en su verdad psicológica, no como un enunciado jurídico. Dentro de la Iglesia, la autoridad reside en el sacerdocio jerárquico.

Con más exactitud: en la jerarquía, la cual es sacerdotal; pues es necesario pensar aquí en la autoridad pastoral del gobierno espiritual. No importa que el sacerdote no tenga autoridad por el solo hecho de ser sacerdote. La jerarquía la forman los obispos; a ellos se subordina propiamente la Acción Católica. Pero ellos ejercen su dirección y su vigilancia mediante sus colaboradores: en el plano nacional, mediante algún organismo instituido por la asamblea de obispos; en el plano diocesano, por los consiliarios y directores diocesanos; en el plano local, a través del capellán de sección y el clero parroquial (punto tratado expresamente por S. S. Pío XII en su discurso del 14-10-1951 al Congreso de los laicos). Es normal que estos representantes del obispo intervengan de diferente manera según las formas de la Acción Católica: su autoridad es más sensible en la formación de jóvenes; la Acción Católica general, consagrada más bien a las tareas eclesiásticas dentro del cuadro parroquial, recibe del párroco una dirección mucho más efectiva que la Acción Católica especializada, la cual es mucho más un movimiento de laicos que realizan la influencia de la Iglesia sobre las

133. Card. GASPARRI: *l. c.*, nota precedente y también Carta a los Ordinarios de Italia, 2-10-1922 (D. C., p. 234 en nota); Pío *XII*: *l. c.*, n. prec.
134. Respuesta al clero, 1 enero 1931: *Doc. Cathol.*, 7 marzo 1931, p. 588.

estructuras sociales. Para ella sobre todo cobra valor el término de «asistente eclesiástico» que, usado desde el inicio en la Acción Católica italiana, ha sido consagrado en Francia principalmente en la Acción Católica obrera [135].

Consiliario, asistente eclesiástico, el sacerdote desempeña en los organismos de Acción Católica el papel de consejero, animador espiritual, representante de la jerarquía encargado de transmitir sus directivas, explicarlas, vigilar por la autenticidad de la doctrina [136]. Cada vez más, al menos en Francia, se ha llegado a la unanimidad en afirmar la importancia concretamente primordial del papel que debe representar el sacerdote de formar, sostener, aconsejar a los militantes laicos en sus problemas concretos de vida y de acción. Debe ser para su pequeño «pleroma» como son los fieles en torno a sí, un poco lo que era Cristo para los suyos: no sólo el que revelaba objetivamente al Padre, el que realizaba objetivamente la presencia de su cuerpo y de su sangre, sino el que formaba a los apóstoles día a día y habiéndoles retirado su presencia carnal, los acompañaba íntimamente, les confortaba, les aconsejaba, les hacía rezar, en una palabra, les asistía continuamente con su Espíritu. Con sus pobres energías de hombre de Dios y de «hermano universal» (P. de Foucauld), el sacerdote debe esforzarse, como buen servidor, para hacer por fuera lo que Jesús y su Espíritu hacen en el interior, conforme a la ley del ministerio que conocemos bien.

Conviene, pues, no soslayarlo: el programa de la Acción Católica es exigente para los laicos, pero impone también a los sacerdotes obligaciones realmente sobrehumanas. La llamada de los fieles a la Acción Católica responde a una época que realiza de verdad las consecuencias de la Edad Media y de una lógica de cristiandad. No se trata de apoyar el trabajo pastoral en instituciones mundanas sobre las que ejercía la autoridad la Iglesia, o de remitir a las estructuras hechas el cuidado de hacer cristianos. Sin negar lo sólido que puede quedar en este sentido, se trata de seguir el movimiento de un mundo entregado a su profanidad y esforzarse por realizar en él la obra de Dios partiendo de las conciencias personales formadas según Cristo. Para ello es necesario que una espiritualidad creadora basada en la fe lo eleve por encima de los cuadros y los programas. Los sacerdotes deben llegar a ser los educadores de conciencias adultas, capaces de crear la acción cristiana partiendo de sus propias convicciones. Deben dar a los fieles una auténtica religión de adultos, «no de cosas vacías, sino una piedad sólida, basada en la

135. Carta de la Secrearía de Estado al cardenal Suhard, 25-6-1946: cfr. *La Croix* del 18-7-1946 o *Docum. Cathol.*, 1946, col. 744-745. Para su uso más particular, cfr. L. Civardi: *Manuel d'A. C.*, p. 242 s.

136. Textos principales: Pío XI: Cartas al episcopado de Argentina, 4-12-1930 (D. C. 390); Carta a Mons. Perdomo, Colombia, 14-2-1934 (Guerry, n. 91); cardenal Suhard: *Le Prêtre dans la Cité*, 1949, p. 56 s. Y cfr. Guerry, p. 275.

Sagrada Escritura» [137]. Se pedían «catequistas-profetas» (L. Rétif), son necesarios a la Acción Católica sacerdotes extraordinarios.

Por profundos y abiertos que sean es imposible, por lo demás, que estén capacitados suficientemente para responder a todas las preguntas. Bien sabemos que se nos pide sin cesar el dar más de lo que tenemos: hemos visto más de una vez renovarse el «milagro de las manos vacías» (Bernanos). Somos los mediadores de un maná dado cada día sin que pueda hacerse provisión. Pero este maná de apostolado no lo recibimos solamente desde arriba; los mismos que nos exigen suscitan en nosotros el don. Al escuchar sus preguntas germina la respuesta en nosotros; de esta manera, aportan más de la mitad de lo que vienen a buscar. El ministerio de animación espiritual supone una especie de diálogo en el que la pregunta misma engendra la respuesta. Tanto más cuanto que los elementos reales del compromiso laico escapan en gran medida al sacerdote: únicamente los laicos pueden completar una información sin la cual nuestro consejo sería a menudo irreal e inoperante [138]. En cambio, centenares de sacerdotes podrían dar testimonio de la plenitud, no sólo apostólica y espiritual, sino también de pensamiento teológico, que han encontrado en el diálogo con laicos plenamente situados en el mundo. Es comprensible la frase de uno de ellos: «Sin laicos durante tres años, tuve la impresión de un sacerdocio vacío» [139]. Hemos visto que, espontáneamente, los sacerdotes han vivido esta experiencia y no pueden dudar de la plenitud que ella les ha aportado, hablan no ya de *equipos*, sino de *grupo sacerdocio-laicado* (cfr. p. 343 y 461). Expresan bien de esta manera la comunión en la misma obra, las aportaciones mutuas, la complementación, la exaltación de uno y otro por encima de ellos mismos, por el hecho de no estar solos, sino unidos.

Sabemos también que San Juan Crisóstomo hablaba de los laicos

137. Pío XI: *Carta al episcopado de Méjico*, 28-3-1937 (AAS, 29 [1937], p. 191).

138. Cfr. MICHONNEAU-CHÉRY: *L'esprit missionnaire*, París, 1950, p. 187.

139. Citado en *L'approfondissement de notre sacerdoce par l'A. C. O.*, por el equipo de capellanes de A. C. O. de Provenza, en *Masses ouvrières*, febrero 1951, p. 5-36; cfr. p. 28. Se hallarán en este artículo otras fórmulas de sentido parecido. Cfr. también la intervención y el testimonio de SEMPAY, en el Congreso de Laicos de Roma, octubre 1951.

Si tratáramos el grupo sacerdote-laicado desde un punto de vista propiamente pastoral, añadiríamos una palabra sobre su necesidad desde el punto de vista de la eficacia. Una de las lecciones de la experiencia es que todo es solitario; podría decirse del trabajo pastoral lo que suele decirse de la paz o de la seguridad, a saber, que es algo indiviso. Si no se quiere que lo ganado aquí se pierda algo más lejos, o que lo ganado hoy se pierda mañana, es indispensable que haya intercambios, mutuos contactos, toda clase de comunicaciones, que permitan unirse y establecer un frente único y continuo. El trabajo de uno puede reducirse a nada, o, por el contrario, ser posible y eficaz, por lo que haga o no haga tal otro del que es radicalmente solidario. Es indispensable que los sacerdotes trabajen en equipo entre sí y con sus militantes laicos. Cfr. *infra* cap. 9, p. 543.

como del «pleroma del obispo». En verdad, la Iglesia se estructura jerárquicamente, pero no ejerce la plenitud de su vida y de su misión si no llega a alimentarlas en esa fuente que encuentra en una humanidad en acto continuo de crecer, de multiplicarse, de llenar y someter la tierra (*Gen.* I, 28).

CAPÍTULO IX

En el mundo y no del mundo

«ESPIRITUALIDAD» Y SANTIFICACIÓN DE LOS LAICOS SITUADOS EN EL MUNDO

No entraremos en el debate hace poco promovido en torno a la palabra «espiritualidad». Quienes, dándole toda su precisión y densidad teológicas, han descartado la idea de una «espiritualidad» del clero diocesano o del laicado, recogerían fácilmente nuestros votos; pero quienes, tomando el término en su sentido concreto y descriptivo, se han esforzado por recoger los elementos de una «espiritualidad» del clero diocesano, del apostolado o del laicado, nos encontrarían acogedores y simpáticamente atentos. Nosotros emplearemos o evitaremos la palabra casi indiferentemente. Pero, si la hemos escrito entre comillas en el subtítulo del capítulo, es principalmente para que aquellos a quienes les es familiar, sepan que nuestro propósito es hablar de lo que ellos están habituados a entender bajo esta expresión y que, sin duda, podría expresarse con más exactitud de la siguiente manera: ¿cuáles son las condiciones particulares en que los laicos tienen que santificarse; qué valores, qué características implican esas condiciones en la vida de los laicos?

Ya que una primera verdad debe dominar toda la cuestión: no hay más que un cristianismo; y la obligación de tender a la unión con Dios en Cristo, es decir, a la santidad, lejos de ser privilegio oneroso y exclusivo de sacerdotes o religiosos, se impone a todos los cristianos en razón de este único cristianismo que les es común. Sin embargo, las vocaciones son distintas, diversas las situaciones y las condiciones de vida, diferentes los deberes concretos y los estados. De forma que resulta verdad a la vez decir que no hay ninguna espiritualidad propia de los

laicos, puesto que sólo tienen la cristiana común [1], y que existe una espiritualidad de la vida laica frente a una espiritualidad de la vida sacerdotal o de la vida religiosa: puesto que cada una de estas vidas tiene sus circunstancias, sus deberes y sus posibilidades propias y la *vita in Christo* se halla así afectada de ciertas modalidades. Sabemos bien que el monje no es más que un cristiano que lleva hasta el límite las exigencias de lo único necesario sin cuya primacía no habría vida cristiana digna de este nombre [2]; puede igualmente decirse que la vida espiritual del sacerdote es sólo la exaltación de la vida cristiana [9]. Mas los laicos no hacen los votos de la vida monástica, y no tienen ni los beneficios ni las obligaciones; no administran sacramentos, ni ejercen la paternidad espiritual del sacerdocio, con sus exigencias a la vez duras y arrebatadoras. Ejercen, en cambio, menesteres y actividades de la ciudad carnal, lo cual los acapara y marca profundamente; forman, hombre y mujer, la pareja natural en la que la especie existe completamente y se perpetúa; tienen hijos que alimentan y educan hasta la edad en que a su vez los podrán tener ellos; y esto, una vez más, los acapara y marca hasta el corazón de su existencia. En una palabra, es claro que su «ser en Cristo» es de la misma esencia que el de los sacerdotes y monjes, pero no igual en sus circunstancias y ejercicio concretos. Esto basta. No podemos dispensarnos de dedicar un último capítulo a la consideración de esta vida cristiana (no específicamente, sino) propiamente laica, tal como la hace en sus grandes líneas la condición de vida laica. La división del tema nos es dada naturalmente por los términos de comparación que acabamos de evocar, después de haberlos encontrado cuando, al principio de la obra, intentamos definir lo que era un laico.

* * *

El problema moderno de la santidad laica

El Evangelio nos enseña que la situación del cristiano es una situación de oposición al mundo, pero supone por lo mismo, y lo dice claramente, que los fieles están llamados a vivir *en el mundo*; orientado a la vida eterna, pertenece no obstante a la vida presente. Es sorprendente, cuando se presta atención, ver hasta qué punto Nuestro Señor

1. Los laicos están de acuerdo en esto: ver esta contestación a la encuesta sobre la santidad, *Vie Spirit.*, febrero 1946, p. 312.

2. Tema, como se sabe, del delicioso tomito de Dom. G. Morin: *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours,* 1913. Cfr. también L. Bouyer: *Vie de S. Antoine,* Fontenelle, 1950; *Le sens de la vie monastique.* Turnhout y París, 1951.

3. J. A. Robilliard: *Spiritualité du clergué ou spiritualité sacerdotale?,* en *Vie spirit.*, 74 (felr. 1946), 186-193

se aplica a disponer las cosas en este mundo, si bien en vistas al otro. Si se lee el Evangelio según San Mateo, por ejemplo, uno se da cuenta de que, entre las primeras páginas que introducen en la misión de Jesús y los capítulos que narran la lucha que le conducirá a la cruz, no hay más preocupación que esta disposición : el Sermón de la Montaña (capítulos 5-7) enuncia los preceptos de conducta en esta vida ; los capítulos siguientes (8-9) y muchos otros pasajes de los Evangelios, muestran a Jesús ejerciendo una de sus funciones esenciales de Mesías, la de curar *la naturaleza* [4] ; dispone, en fin, la función apostólica para la propagación de la Buena nueva (cap. 10). Es claro que el Evangelio, dando una primacía efectiva al servicio del Reino v al reino de Dios (*Mt.* 6, 24-34), deja que los cristianos continúen *en el mundo* su vida de obediencia a Quien entregaron su fe. Ningún texto lo dice tan claro como el de la Oración apostólica : *Jn.* 17, 6-19. Es evidente que los discípulos no son del mundo y, sin embargo, están totalmente en el mundo. No son del mundo porque, escogidos por el Padre y llamados por Él, habiendo recibido y guardado la Palabra, pertenecen a Jesucristo, son de su pueblo y de su cuerpo. No obstante, Jesús no pide que sean retirados del mundo, quiere que permanezcan en él y les confía una misión a este propósito.

Cuando, después de los Evangelios, se leen los escritos apostólicos, se halla exactamente el mismo espíritu. Los fieles están en el mundo y no deben abandonarlo, ni siquiera dejar de mezclarse con los paganos [5], aunque deban evitar tener comunión espiritual con ellos [6]. Deben distinguirse de los idólatras sobre todo por su manera de vivir. Sobre esto, los textos apostólicos no se limitan a trazar un programa, el de caminar según el espíritu y no según la carne [7], ni con exhortar a los fieles [8] ; ofrecen un testimonio sobre hechos reales que todos podían constatar : a diferencia de los paganos, los cristianos llevaban una conducta toda dulzura y luz [9], una conducta cuyos diferentes rasgos, por espirituales que sean, manifiestan en definitiva un ideal de humanismo [10]. Pero este humanismo, si es humanismo, no es más que una

4. La proximidad del Reino en la persona de Jesús y luego en la de los apóstoles (cfr. *Mt.* 10, 1) se traduce en expulsión de demonios y curación de la naturaleza : cfr. también, entre otros, *Lc.* 4, 31 a 5, 26 ; *Jn.* 1-16 ; 9.

5. *I Cor.* 5, 9 ss.

6. *II Cor.* 6, 14 ss.

7. *II Cor.* 10, 3 ; *Gál.* 3 ; 5, 16 ; 6, 8 ; *Col.* 3, 2 y 5 ; *I Tes.* 4, 1-12.

8. Citamos el texto tan característico y tan denso de San Pablo a los *Rom.* 12, 2 : «No os conforméis a este siglo, sino que debéis transformaros por la renovación de la mente, para que procuréis conocer cuál es la voluntad de Dios, buena, grata y perfecta.»

9. Ver, por ejemplo, *Ef.* 4, 17 a 6, 9 ; *Flp.* 4, 8 ; *Tes.* 5, 12-22, y la mayor parte de *I Pe.*

10. Así, con *Flp.* 4, 8 y *I Tes.* 5, 12-22, los textos que trazan el retrato del obispo o del diácono ideal : *I Tim.* III, 1-13 ; *Tit.* 1, 6-9.

consecuencia espontánea, y como el acrecentamiento prometido a quien busque en primer lugar el Reino y su justicia. No puede decirse, a la luz de los escritos apostólicos, que los cristianos, viviendo en el mundo, se interesen por la marcha del mundo. Respetan el orden: el orden creacional, que es bueno, como todo lo que Dios ha hecho [11] y el orden humano o político, que es bueno también como tal [12]. La postura recomendada a los fieles de cara a la sociedad es una actitud de respeto y conformismo matizada de cierta indiferencia por las cosas [13], de un *a priori* de simpatía, de una gran voluntad de paz y de un deseo de estima, a la vista de los hombres [14].

Los apóstoles, San Pablo principalmente, tienen una visión muy positiva acerca de la situación y el destino del mundo en cuanto cosmos: debe ser sometido por entero a Dios [15], pero, a pesar del «todo es vuestro, mas vosotros de Cristo y Cristo de Dios» (*I Cor.* III, 23), no se dice expresamente que esta tarea de sometimiento incumba a los fieles, ni se ve que sea objeto de un proceso histórico: se presenta más bien como dependiente del poder de Cristo que se manifestará al fin de la historia. Los fieles ordenan todas las cosas en Dios sirviéndose de ellas para el bien juntamente con acciones de gracias [16]; usan legítimamente los bienes del mundo, es incluso una virtud recomendada el saber administrar sus negocios y su casa [17]. No se ven en los escritos apostólicos consejos de despojo o de huida sistemáticos de las actividades del

11. Cfr. *I Tim.* 4, 1-5. Parece que, según la perspectiva del N. T., es necesario distinguir entre lo que procede de Dios (lo que tiene a Dios por Padre) y lo que viene del Maligno. Los fieles, renacidos por la fe del agua y del Espíritu, tienen a Dios por Padre, mientras que el Mundo incrédulo, representado en San Juan por los judíos, el Mundo de las concupiscencias, tiene por padre al Maligno: *Jn.* 8, 44 y 47; *I Jn.* 2, 16; 3, 8-10; etc. Pero es digno de observar que, por debajo del mundo histórico del pecado, el N. T. reconoce el mundo de la creación, que viene de Dios y es bueno: *Jn.* 1, 3 y 10; *I Jn.* 3, 9; *I Tim.*, 4, 4; etc.

12. Cfr. *Rom.* 13, 1-7; *I Tim.* 2, 1-3; *Tit.* 3, 1; *I Pe.*, 4, 7.

13. No sólo está la indiferencia de la libertad cristiana ante las prácticas exteriores (*Rom.* 14, 6 y 17; *I Cor.* 6, 12; 7, 17-24; 8, 4 s.; 10, 23; *Col.* 2, 16-23), sino también indiferencia a las riquezas (*I Tim.* 6, 17-18 *Sant.* 1, 9-12; 2, 1-7; 5, 1 s.), cierto desprecio por las grandezas de la carne (*I Cor.* 1, 26); en fin, el consejo de no buscar cambiar de estado, sino de permanecer en el que han sido llamados (*I Cor.* 7, 17-24; *I Tim.*, 6, 1-2; *Tit.* 2, 9-10; *I Pe.*, 2, 18). — Sobre la indiferencia del Evangelio frente a las actividades del mundo, salvo cuando ponen en juego la actitud fundamental reclamada por el mismo Evangelio, cfr. O. CULLMANN: *Le christianisme primitif et la Civilisation*, en *Verbum caro*, 5 (1951), p. 57-68.

14. Los apostoles recomiendan con insistencia hacer el bien *delante de los hombres*, merecer su estima, estar en paz con todos; *Rom.* 12, 17-18; 15, 2; *II Cor.*, 4, 2 (5, 11); 6, 3 s. (*Flp.* 2, 15); *Flp.* 4, 5; *Col.* 4, 5-6; *I Tes.* 4, 12; *I Tim.* 3, 7; *Tit.* 3, 2; *I Pe.* 2, 12 y 15; 3, 15-16. — En el Evangelio: *Mt.* 5, 16.

15. *I Cor.* 15, 27-28; *Ef.* 1, 10; *Col.* 1, 20.

16. *I Cor.* 10, 31; *I Tim.* 4, 4-5; etc.

17. *I Tes.* 4, 11; *Tim.* 3, 4 y 12.

mundo; pero no se dice tampoco que los fieles deben buscar esas actividades y sobresalir en ellas para promover el reino de Dios. Viviendo franca y lealmente en el mundo, los cristianos son ciudadanos de otra ciudad, celestial (*Flp.* 3, 20); la vida que llevan al presente en la carne, la viven con la esperanza de una vida mejor, cuyas arras gozan ya. ¡La figura de este mundo pasa! [18]. De ahí una situación incómoda, que se expresa en paradojas: usar como si no se usara, estar casados como si no se tuviera mujer, oprimidos y sin embargo alegres, etc... [19] Por lo demás, para la primera generación cristiana, el vencimiento escatológico parecía muy cercano [20].

El cristianismo ha estado, está y estará siempre dominado por la fe en una vida eterna que se prepara y comienza aquí abajo. Sin tener el sentimiento de un fin cronológicamente próximo, lleva en su mismo ser el de una referencia de todas las cosas a lo único necesario. Esto le es esencial y se encuentra en todas las etapas de su historia. Pero la historia muestra que el sentimiento de lo esencial ha implicado, según los tiempos, matices diversos en lo que afecta a la apreciación de la vida terrena.

La Iglesia de los mártires vivió en circunstancias muy parecidas a las de las primeras comunidades para aportar algún matiz a la conciencia que éstas tenían de la condición cristiana en la tierra. La diferencia era fuertemente sentida entre la manera de vivir de quienes pertenecían a Jesucristo y la de quienes no le conocían; se adaptaba en este sentido al tema judío de las dos vías [21]. Se tenía la conciencia viva de que la vida cristiana era una vida nueva gracias al Espíritu Santo, y también como un descenso a la tierra de la vida celestial, de cuya manifestación plena y triunfal se tenía esperanza [22]. Se vivía para la venida del Señor y la resurrección; el ideal era, a la luz de la perspectiva, como una especie de vida monástica en el mundo, «una vida justa, pura,

18. *II Cor.* 4, 16 a 5, 6; *II Pe.* 3, 11.

19. *I Cor.* 7, 29 (cfr. *II Cor.* 4, 7 s.); *II Cor* 6, 4-10 (12, 5-10); etc.

20. *Rom.* 13, 11; *I Cor.* 1, 8; 7, 29; *Flp.* 4, 5; *I Pe.* 4, 7.

21. Cfr. los capítulos 1 al 6 de la Didaché, etc.; A. HARNACK: *Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege*, Leipzig 1886; KNOPF: *Die Lehre der Zwölf Apostel*, Tubinga, 1920, p. 4 s.; J. P. AUDET: *Affinités littéraires et doctrinales du "Manuel de discipline"*, en *Rev. Biblique*, 1952, p. 219-238.

22. Sentimiento de vida nueva: P. H. SCHUMACHER: *Kraft der Urkirche. Das "Neue Leben" nach den Dokumenten der ersten zwei Jahrhunderte*, Friburgo-de-B., 1934; K. PRÜMM: *Christentum als Neuheitserlebnis*, Friburgo-de-B., 1939.

La vida terrena de la Iglesia percibida como participación de la vida celestial de alabanzas: F. KATTENBUSCH: *Der Quellort der Kirchenidee*; A. ROBERTSON: *Regnum Dei...*, Londres, 1901, lect. 4 y 5 (ésta sobre San Agustín); para este sentimiento en la liturgia y las basílicas de la época constantiniana o postconstantiniana, cfr. A. STANGE: *Das frühchristliches Kirchengebäude als Bild des Himmels*, Colonia, 1950, p. 52, 128.

modesta, en vistas a la venida del Señor...» [23]. En estas condiciones, todos los fieles querían ser santos con una santidad absoluta, es decir, realizando al máximo el orden de toda la vida a lo único necesario. Es verdad que los fieles ocupaban en el mundo el lugar que tenían al ser llamados, conforme a la regla apostólica; con cierta ampulosidad oratoria Tertuliano dice que llenaban toda la ciudad (*Apologet.*, 37, 7-12; cfr. también 26 y *Ep. a Diognete*, 5). Sin embargo, estos mismos fieles no se interesaban por el mundo: un hombre como Celso se lo reprocha; la única cuestión que planteaban a propósito de las actividades profanas, la única que Tertuliano plantea, es ésta: ¿puede un cristiano participar en ellas? [24].

No es de maravillar que incluso antes de terminar la era de las persecuciones, hubiera cristianos que buscaran en la huida del mundo y en unas condiciones de vida que se acercara cuanto fuera posible a la de los ángeles, el equivalente de la entrega total de sí mismo que se lograba en el martirio. El monaquismo fue así desde el principio, en lo rudo de su ideal, una especie de sucedáneo del martirio y un remedio a cierto descubrimiento que el contacto con el mundo greco-romano había introducido en el sentimiento de la oposición al mundo y de la referencia escatológica de la vida cristiana [25].

Aun estando ocupado por entero por las realidades espirituales, el cristianismo no podía dejar de inspirar un nuevo orden en el mundo, pues implicaba una nueva manera de ver la vida y de considerar a los otros hombres como nuestro prójimo [26]. Es evidente que desde el punto de vista de una influencia sobre las actividades terrestres, el imperio cristiano y luego, después de la invasión de los bárbaros, la conversión eventual de los nuevos caudillos, ofrecían al cristianismo la posibilidad de una experiencia nueva, que no pudieron llevar a cabo ni los apóstoles

23. Todos los escritos cristianos antiguos tienen este sentido. Cfr., por ejemplo, CLEMENTE: *Cor.* 1 a 32, y epístola de Policarpo.

24. Cfr. A. BIGELMAIR: *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit*, Munich, 1902, p. 293.

25. Cfr. L. BOUYER: *Vie le S. Antoine*; *Sens de la vie monast.*, *passim*, y, por ejemplo, p. 89 s.

Orígenes observaba que se era verdaderamente fiel cuando era peligroso serlo (*In Jerem.*, *hom.* 4, 3) y San Jerónimo expresaba en estos términos su intención de escribir la historia de la Iglesia «per quos (apostolos) Christi Ecclesia nata sit; et postquam persecutionibus creverit et martyriis coronata sit; et postquam ad christianos principes venerit; potentia quidem et divitiis major, sed virtutibus minor facta sit» (*Vita Malchi Monachi*, n. 1: P. L. 23, 53).

26. Th. PREISS (*Vie en Christ et éthique sociale dans l'ép. de Philémon*, en *Aux sources de la trad. chrét.* [*Mél. M. Goguel*], 1950, p. 171-179) muestra bien que la caridad, que realiza un verdadero misterio de presencia de Cristo en nuestros hermanos, no es una especie de sentimiento sublime *al margen* del orden social que dejaría intacto. La vida de Cristo crea relaciones y una situación nueva.

ni los mártires. Éstos no tenían ni podían tener idea de que llegara a realizarse en la historia una simbiosis orgánica entre la Iglesia y la Ciudad en lo que nosotros llamamos Cristiandad o Estado cristiano, o como se llamaba más corrientemente, en la Edad Media, República cristiana (o incluso, más simplemente, Iglesia o Cuerpo místico). No se confundían los poderes: había siempre el emperador o los príncipes por una parte, el Papa y los obispos por otra; pero eran como dos partes de un mismo cuerpo, el cuerpo cristiano.

Esta situación abrió indiscutiblemente grandes perspectivas a la actividad de los laicos cristianos en la obra temporal. S. S. Pío XII hace ver algunos rasgos particularmente notables [27]. No es ningún mito la influencia cristiana sobre la legislación, la fundación de hospitales, las empresas guerreras para la defensa de la Cristiandad, la organización de la Sociedad de un extremo a otro, la promoción de la enseñanza y de las ciencias, etc. ¿Qué mayor valoración se puede desear del papel propio de los laicos como cristianos encuadrados en el mundo?

Hubiera sido necesario, sin embargo, que este mundo fuera de verdad el mundo. Ahora bien, esto era, si así puede hablarse, un mundo de Iglesia: una sociedad, unas ciencias, directa y estrictamente reguladas por la finalidad de la Iglesia, es decir, la salvación y la referencia a la vida eterna. O sea, una sociedad, unas ciencias y un mundo que no buscaban ni recibían de verdad el desarrollo de sus propias finalidades que, como dirá más tarde León XIII, son autónomas y soberanas en su orden. Pero no lo eran entonces, sino que las regulaba y reinaba sobre ellas, en su mismo plano, la finalidad espiritual de la Iglesia. De ahí esa asfixia de las causas propias e inmediatas por la Causa primera, esta enajenación de las actividades referentes a las propias causas de la misma, en una palabra, ese eclipse de los sacerdocios de las causas segundas por el sacerdocio de la Causa primera, según dijimos en otra parte. En el fondo, la Iglesia post-constantiniana, la de la Cristiandad medieval, que entró en simbiosis con el mundo y que ha sido acusada de haberse secularizado, permaneció fundamentalmente en la línea primitiva de una vida de abajo orientada totalmente a la de arriba. Si el monaquismo aparece al mismo tiempo que desaparecen las persecuciones y se atenúa entre los cristianos el sentimiento de oposición al mundo, no puede decirse que, para guardar pura su idea, se vio obligado a realizarlo fuera de la Iglesia, como una secta. Fue el monaquismo quien, en realidad, dominó la Cristiandad antigua. No quizás la del imperio anterior a las invasiones bárbaras, si bien muchos obispos influyentes habían sido monjes; pero sí a buen seguro, sobre todo en Occidente, la Cristiandad formada en se-

27. Encícl. *Evangelii praecones* del 21 junio 1951: AAS, p. 511 s.

guida después de la conversión de los príncipes bárbaros y singularmente la Cristiandad carolingia. Los monjes, que recogieron los elementos de la cultura, educaron a los príncipes y, literalmente, formaron espiritualmente a la Cristiandad y, por tanto, a Europa [28]. Carlomagno, sucesor de Carlos Martel, se siente tan atraído por el ideal monástico, que acabó por renunciar al trono para hacerse monje. La reforma de San Benito de Aniane fue decisiva a este respecto; Luis el Piadoso, bajo el cual acabó de desarrollarse, había sido educado por monjes y, sobre el trono de Carlomagno, fue una especie de monje-emperador, de Abad supremo del mundo cristiano.

Por esta lógica interna, que consistía en atraer las actividades mundanas a una regulación directa y estricta de los fines de salvación eterna, y por las circunstancias históricas de su desenvolvimiento, la Cristiandad medieval estuvo fuertemente influenciada por el monaquismo. Su espiritualidad era de inspiración básicamente monástica, expresada muy bien por el principio cisterciense «A quien Dios basta, nada le falta»; refleja las características propias de la condición monástica, la referencia de esta vida a la otra, la ausencia de estima de las realidades y obras terrenas por sí mismas y en sí mismas.

Esto es claro, por ejemplo, en cuestiones de matrimonio, a propósito del cual no puede negarse que las apreciaciones e ideas hayan cambiado notablemente entre la época patrística o la cristiandad medieval y la época actual. No fueron sólo las sectas antiguas [29] o medievales [30] las que despreciaron el matrimonio. Muchos autores ortodoxos e incluso algunos Padres elevan la virginidad o la continencia — lo cual es ciertamente conforme a la tradición cristiana —, pero a costa del matrimonio. Algunos más antiguos no están sin duda indemnes del error encratista [31]. Ciertos Padres hacen del matrimonio una consecuencia del pecado original [32]. San Juan Crisóstomo, que gracias a su experiencia pastoral apreció de más en mejor la vocación del cristiano en el mundo, considera el matrimonio como un refugio legítimo para los que no pueden guardar continencia, y no lo favorece gran cosa [33]. San Jerónimo, amigo de fórmulas extremas, habla con frecuencia del ma-

28. ¿Cómo indicar referencias para un hecho tan evidente y conocido? Ver, por ejemplo, además de los *Moines d'Occident*, de MONTALEMBERT, la *Histoire de l'Ordre de S. Benoît*, de Dom. P. SCHMITZ, 6 vol., Maredsous, 1942-1949 (sobre todo t. I, 5 y 6).

29. Encratistas, discípulos de Eustaquio, Montanistas, Maniqueos, Priscilianistas; cfr. L. GODEFROY: art. *Mariage*, *Dict. Theol. Cath.* t. IX, 2, col. 2077-85.

30. Sectas dualistas, cátaros.

31. Además de las que cita L. GODEFROY: *l. c.*, cfr., por ejemplo, San METODIO DE OLIMPO (*Symp.* I, 1; II 7) o el Jerarca de que habla San EPIFANIO (*Haer.*, 67, 1), según los cuales la virginidad era necesaria para entrar en el reino de Dios.

32. A. MOULARD (*S. Chrysostome*, p. 414) cita en este sentido a San ATANASIO (*Enarr. in Ps.*: P. G. 27, 240), San CIRILO DE ALEJANDRÍA (*In Ps.* 4: P. G. 69, 1092), EUSEBIO DE CESAREA (P. G. 23, 440), TEODORETO (P. G. 80, 1244).

33. Cfr. A. MOULARD: *S. Jean Chrys., Le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, París, 1923; *S. Jean Chrysostome*, París, 1941, p. 47 s., 168 s.; L. GODEFROY, col. 2089-2090.

trimonio con frases que recuerdan a Tertuliano, como si fuera un mal menor que Dios tolera y concede... [34]. La Mayoría de los escritores de los siglos IV y V — Padres, historiadores, cronistas de la vida monástica y de la santidad — hablan de la parte carnal de la vida conyugal como si no fuera más que bajeza, peligro, esclavitud, casi pecado [35] Ciertamente hay entre los Padres, entre los mismos que acabamos de citar, textos que afirman la plena legitimidad del matrimonio y su apertura a la santidad, pero el ideal y los motivos de preferencia se dirigen hacia la virginidad o la continencia, hacia los valores monásticos y ascéticos. Podría seguirse toda una cadena de textos indicando la jerarquía de los estados según el orden ascendente: laicos — clérigos — monjes; o también: *conjugati* — *continentes* (o *penitentes*) — *virgines* (*rectores, praelati*) [36]; o también la cadena de textos que, siguiendo a San Jerónimo, presentan el matrimonio como una cosa tolerada por indulgencia [37]

De una manera más general, la Edad Media heredó de la época patrística y de la tradición espiritual y pastoral en la que tiene una parte decisiva

34. Cfr. el *Contra Helvidium* (*De perpetua virginitate B. Mariae*) P. L. 23, 183 s., y el *Adversus Jovinianum* (23, 211) y *Dict. Théol.*, col. 2091 s. — El Dr. NODET ha recogido e interpretado, en un artículo de *Études carmélitaines* (31, 1952, p. 315-331, 337, 348), los textos de San Jerónimo poco favorables a la mujer o al matrimonio.

35. Ver algunas referencias significativas en la interesante exposición del P. DE LABRIOLLE sobre la vida cristiana y la organización eclesiástica, en el vol. 3 de la *Hist. de l'Église*, de FLICHE y MARTIN (*De la paix constantinienne à la mort de Théodose*), p. 379-380; cfr. también p. 418 sobre los «matrimonios espirituales».

36. Ver, en el volumen de *Excursus* y *Études conjointes*, la Nota sobre la noción de orden y de estado durante la Edad Media.

Para ser justos, conviene añadir algunas observaciones: 1.º, durante la Edad Media, y sobre todo en los siglos XIV y XV, se encuentran muchos textos que aprecian el matrimonio como estado cristiano de vida, en el cual y por el cual se gana la vida eterna. Cfr., por ejemplo, N. PAULUS: *Die Wertung* (citado *infra*, n. 52); *Mittelalterliche Stimmen über den Eheorden*, en *Hist.-Polit. Blätter*, 141 (1908) p. 1008 ss.; H. DENIFLE: *Luther*, t. I, 2 ed., 1904, p. 257 s. — 2.º Todos los teólogos reconocen que si la virginidad y la vida religiosa son, de suyo, superiores a la vida en el mundo y al estado de matrimonio, éstos pueden ser mejores que tal o cual, y un laico puede sobrepasar a un monje o a un obispo en santidad: cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *C. Gent.* III, 136; *Sum. Theol.* II-II, q. 152, a. 4, ad 2; q. 184, a. 4; *De perf. vitae spirit.* cap. 23 y 24 (ed. Parma) ó 25 y 26 (ed. Vives); San BUENAVENTURA: *Hex. coll.* 18, n 26 y 22, n. 23 (*Opera*, ed. Quar. V, 418 y 441); SANTIAGO DE VITRY, TAULERO, ENRIQUE CASTNER, LEONARDO MATEO, citados por N. PAULUS: *Die Wertung*, respectivamente, p. 734, 739, 471, n. 2 y 745, n. 1.

37. Así ABBON DE FLEURY, fin siglo X, *Apologeticus*: «Conjugii quidem ratio solo indulgentia permittitur, ne fragilitate carnis in deterius aetas proclivior delabatur.. eis qui sunt inferioris gradus sicut et laicis ex indulgentia permittitur sociari conjugibus...» (P L. 139, 463 C y 464 C). — Decreto de Graciano, 1040, c. 7, C XII, q. 1 (FRIEDBERG, I, 678): cfr. *supra*, p. 28. — La idea de que el matrimonio era el refugio permitido a la incontinencia llevaba a los canonistas hasta admitir la licitud del «coitus conjugalis qui fit causa incontinentiae», «non propter filiorum procreationem»: W. ULLMANN: *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, Londres, 1949, p. 59, cita en este sentido a GRACIANO, c. 2, C. XXXII, q. 2 (FRIED., 1120) y a HUGUCCIO, hacia 1188 en el prólogo de su *Summa* (Ms. Cambridge, Pembroke Coll., 72, fol. 116).

San Gregorio Magno († 604) [38], el sentimiento de la otra vida, a la que está ordenada la presente, y que es una vida espiritual y contemplativa, no carnal. Era necesario prepararse a ella siguiendo en la medida de lo posible la ley. La espiritualidad que nosotros llamamos monástica saturó la vida de un ideal ascético que llegó a ser uno de los rasgos determinantes del estilo de vida, uno de los motivos dominantes en los juicios de valor y del comportamiento. Los mismos hombres de la Edad Media tenían conciencia de hallarse bajo el signo del monaquismo y medían el progreso o los renacimientos del cristianismo por las conquistas de la vida religiosa [39]. La antítesis entre el bien y el mal, traducida muy concretamente en la lucha de las virtudes y los vicios, en jerarquía propiamente ascética de los estados de vida, domina la espiritualidad y la iconografía de los siglos XI y XII [40]. El naturalismo, que comenzó a abrirse paso desde el siglo XII, no impidió la continuación de un ideal ascético, de tipo en definitiva monástico, y una tal estima de la virginidad que llegaba hasta a hacer sombra al ideal cristiano del matrimonio, como puede verse entre los doctores más equilibrados y más amigos de la naturaleza, como San Alberto o Santo Tomás [41]. Hay

38. Sobre la orientación monástica y contemplativa de la doctrina espiritual de San Gregorio, cfr. L. WEBER: *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen...* Friburgo-en-S. 1947, p. 116-128. Es por lo demás claro que, algo así como San Juan Crisóstomo, San Gregorio mostró más bien, con el tiempo y la experiencia pastoral, un real desprecio y desestima del mundo (p. 127).

39. Cfr. J. SPÖRL: *Das Alte und Neue im Mittelalter, Studien z. Problem des mittelalterlichen Fortschrittbewusstseins,* en *Histor. Jahrb.,* 50 (1930), p. 297-341, 498-524: cfr. p. 336-341. Para muchos historiadores medievales, son los fundadores de las Órdenes quienes marcan las etapas de la historia de la Iglesia. Honorio de Autún, dice Spörl, distingue cinco edades antes de Cristo y cinco después, caracterizando éstas diciendo que son sucesivamente la edad de los apóstoles, de los mártires, de los Padres, *de los Monjes* (en la que se situaba en el siglo XII) y del Anticristo. Sin embargo, sería erróneo no ver la Edad Media más que *exclusivamente* bajo el aspecto ascético y monástico; cfr. Ph. FUNCK: *Ueberwelt und Welt im Mittelalter,* en *Histor. Jahrbuch,* 51 (1931), 30-46; cfr. p. 34 s.; Funk dice que aquí está el error del libro ya antiguo de H. VON EICKEN: *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltansschauung.* En realidad, añade justamente, la Edad Media concebía los diversos estados de vida, teniendo cada cual sus reglas propias, en el interior de un cuerpo jerarquizado y como representando, según la expresión de Santo Tomás, «diversi gradus ad perfectionem», grados de los que la vida contemplativa era el más elevado: sobre este tema concreto, Funk remite a F. MÜLLER: *Gradualismus,* en *Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistegesch,* 2, p. 681-720.

40. Así se desprende del libro de W. WEISBACH: *Religiose Reform und mittelalterliche Kunst.* Einsiedeln. Zürich, 1945. Cfr. también los de M. E. MALE.

41. He aquí algunos textos citados por el P. I. ESCHMANN (*Mediaeval Studies,* 6 [1944], p. 68, n. 24): «Potius ordinatur matrimonium ad continentiam quam ad concubitum»: ALBERTO MAGNO, *IV Sent.* d. 28, a. 6 (BORGNET, 30, 195); «Melius est etiam conjugibus continere quam matrimonio uti»: STO. TOMÁS: *IV Sent.* d. 32, q. 1, a. 2, ad 2; «Servire (el estado de siervo) non est aliquid incompetens christianae religionis perfectioni, quae maxime humilitatem profitetur. Sed obligatio matrimonii aliquid deroget perfectioni vitae christianae, cujus summum statum continentes possident», d. 39, q. 1, a. 4, ad 1; «Matrimonium... minus participat... de ratione spiritualis vitae», *Sum. Theol.* III, q. 65, a. 2. — Sobre lo que podría llamarse el antifeminismo de los autores antiguos, incluso medievales, cfr. algunas breves indicaciones de Ph. DELHAYE, en *Mediaeval Studies,* 13 (1951), p. 65; remite entre otros al índice 171,

que reconocer que estos autores no hicieron más que recoger afirmaciones tradicionales, una tradición que no había desarrollado todavía de forma positiva la teología de lo que los esposos, como tales, pueden aportar al Cuerpo místico: lo que harán en la época contemporánea corrientes ideológicas conocidas, y la misma enseñanza pontificia (encíclica *Mystici Corporis*) [42]. Estos autores están muy lejos del dualismo maniqueo, y el matrimonio es para ellos cosa buena, querida y bendecida por Dios. Sin embargo, la dominante ascética de ideas concretas orientaba los espíritus hacia un prejuicio desfavorable a lo que afecta al cuerpo [43], o más simplemente a la tierra: prejuicio desfavorable que se irá acentuando hasta convertirse en fobia, muy mediocremente cristiana, separándose la «espiritualidad» y

§ 8, en Migne, P. L. 220, 916. Cfr. también G. LE BRAS: art. *Mariage*, en *Dict. Théol. Cath.* t. IX, col. 2169, 2172, 2177.

42. A. MITTERER (*Geheimnisvoller Leib Christi nach St. Thomas v. Aquin und nach Papst Pius XII*. Viena, 1950, p. 80) nota justamente la diferencia.

43. Tres series de ejemplos: 1. El cuerpo es tratado en general como un enemigo, como si no fuera algo de nosotros mismos, sino algo adventicio y contrario a la personalidad. Cfr., por ejemplo para la antigüedad. San JERÓNIMO: *De persecutione christianorum*, ed. G. MORIN, en *Analecta Maredsol.*, III, 2, 1897, p. 402; para la Edad Media, lo que decía el Bto Jordán de Sajonia (†1237), tan humano por lo demás, cuando perdió un ojo: Dios me ha librado de un enemigo. Evidentemente, se trata de un caso particular y podía ser verdad para Jordán. Pero ya a mediados del s. VIII, San BONIFACIO escribía a Daniel, abad de Winchester, que iba perdiendo la vista: «¿Qué son los ojos de nuestro cuerpo sino verdaderas ventanas del pecado, a través de las cuales miramos el mal y quienes lo cometen y, lo que es peor, permitimos entrar dentro de nosotros las inmundicias que contemplamos y codiciamos?» (*Epist.* 55, ed. JAFFÉ en el t. III de su *Bibliocheca rerum germanicarum*, p. 100; citado por G. KURTH: *S. Boniface*, p. 123). Texto característico de una espiritualidad monástica: cfr. *Apophtegmes* de los Padres del desierto, II, 2 y VII, 17, en R. DRAGUET: *Les P. du dés. Textes choisis*, París, 1942, p. 203, 209. — 2. Sobre el interés por la tierra y el mundo en general, este texto del tercer responsorio de los Maitines de un Confesor, en el breviario dominicano: «in hac peregrinatione *solo corpore* constitutus, cogitatione et aviditate in illa aeterna patria conversatus est...»: no es el sonido que emite, por ejemplo, una oración del oficio de difuntos: «Deus cui omnia vivunt...». 3. Se tenía un concepto demasiado material del *semen* humano, hasta el término de que la emisión de *semen* tenía algo de impuro en sí misma. La realización del acto conyugal apartaba de la comunión durante varios días (cfr., por ejemplo, San JERÓNIMO: *Epist.* 48, 15: P. L. 22, 506) y el ejercicio de ciertas funciones exigía la abstención del mismo (diversos concilios del siglo IV: cfr. P. CARON: *I. poteri...*, p. 138, n. 2) Para el conjunto, cfr. P. BROWE: *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters*, Breslau, 1932, y *Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter*, en *Zeitsch. f. kath. Theol*, 1932, cfr. p. 375-376. Erasmo, enemigo por lo demás de toda traza de «judaísmo», compartía aún semejantes ideas: cfr. *Christiani matrimonii institutio* (*Opera*, Leyde, t. VI, col. 699; citado en DABIN: *Sacerd. royal*, p. 338).

A este propósito, puede preguntarse si esta desconfianza excesiva hacia lo sexual no repercute hasta en ciertas determinaciones oficiales: por ejemplo, las de CLEMENTE VIII y PAULO V (fin del siglo XVI y principio del XVII) ordenando que sean denunciados a la Inquisición quienes defiendan que besar, abrazar y tocar por un placer carnal y sensual no es pecado grave (cfr. H. DAVIS: *Moral and Pastoral Theology*, t. 2, Londres, 1935, p. 182); o también la de ALEJANDRO VII condenando la proposición según la cual es probable que no se cometa más que pecado venial besando por el placer carnal y sensual que lleva consigo, incluso fuera de peligro de polución (esto en 1666: DENZINGER, n. 1140).

la «ascética» de la teología y desarrollando temas prácticos o consignas de conducta sin reincorporarlas en una visión de conjunto doctrinal acerca de la naturaleza y la criatura [44].

De ahí, en la época moderna y hasta ayer y hasto hoy, esa manera tímida de hablar — o de no hablar — del matrimonio y de las cosas del amor, esa insuficiencia en la consideración cristiana de los compromisos terrenos del hombre. ¡En qué tono se hablaba en Port-Royal! [45]. ¡En qué tono un teólogo de la Sorbona como Duval hablaba del lugar que había tenido el matrimonio en la vida de una mística como la señora Acarie! [46]. Ciertamente, no hay que olvidar que la enseñanza positiva de los doctores católicos y de los pastores de almas ha propuesto, en esta misma época, un ideal elevado del matrimonio cristiano: H. Bremond nos ha legado los más hermosos testimonios en el t. IX de su *Histoire littéraire du sentiment religieux*. Sin embargo, la influencia difusa del jansenismo ha sido considerable y, en ciertas regiones, se ha dejado sentir hasta la época contemporánea. Se había convenido no hablar de estas cosas, y el capítulo del Catecismo referente al matrimonio era omitido con frecuencia en la educación de las niñas. Se comprende que Montalembert, al escribir su Santa Isabel, haya querido romper con estas costumbres miserables, pero se comprende también que la simple mención en su libro del idilio amoroso que tuvo que vencer la santa haya despertado amargas críticas [47]. Incluso en nuestros días existen ciertos tabús indebidos y puede diagnosticarse, en ciertas exaltaciones del lugar de la pureza en la vida moral o en ciertas maneras despreciativas de hablar del matrimonio, un relente de maniqueísmo [48].

Era imposible que de tales ideas no se pasara a una apreciación más atenta del lugar y del papel de los laicos en la Iglesia: puesto que el matrimonio es su condición normal, como también el cuidado de lo temporal y de lo terreno.

Conviene no exagerar. Los textos y los hechos son éstos: ellos dan fe de que desde los orígenes el cristianismo se ha presentado como una religión para esta vida y no sólo en una vida escatológica y monás-

44. Cfr. sobre este punto J. MOUROUX: *Sens chrétien de l'homme*, París, 1945. y algunas páginas sugestivas del P. H. M. FÉRET: *Pour un renouveau du sens chrétien de l'homme*, en *Vie Spirit.* 74 (1946) 170.

45. Ver algunos textos significativos en H. BUSSON: *La religion des classiques* (1660-1685), París, 1948, p. 56. Por ejemplo: «la más peligrosa y la más baja de las condiciones del cristianismo»; y comprometer a la hija era «una especie de homicidio y de deicidio».

46. «Aunque estuvo comprometida en matrimonio, no fue más que un matrimonio de cuerpo, no un matrimonio de corazón, de ese corazón que guardaba intacta la pureza virginal. amada tiernamente desde la infancia»; citado por el P. BRUNO DE JESÚS-MARÍA: *De l'amour mystique*, en *Psyché*, n. 16, febrero 1948, p. 175-176.

47. Cfr. L. LECANUET: *Montalembert. Sa jeunesse*, París, 1895, p. 468 s.

48. Así G. Thibon, J. Pieper, citados por A. ADAM: *Spannungen und Harmonie...* Nueremberg, 3 ed., 1948, p. 85 s. Adam da ejemplos concretos; cita, entre otros, el texto de un predicador y apologista muy célebre, Mons. Tihamer Toth, asegurando que hay un 99 % de hombres condenados a causa del pecado de impureza. Se comprende la reacción del ensayista inglés Dorothy SAYERS en favor, si se puede hablar así, de los otros pecados: *The other six deadly Sins.*

tica [49]. Vimos ya antes que los antiguos monjes afirmaban que los laicos casados y enmarcados en el mundo podían igualarlos en santidad [50]; San Juan Crisóstomo, a pesar del matiz que hemos subrayado acerca de su pensamiento sobre el matrimonio, sobre todo al principio de su carrera, fue un verdadero predicador de la perfección en la vida laica. Numerosos Padres escribieron cartas de dirección espiritual dirigidas a laicos [51]. En la misma Edad Media, cuando la Sociedad es menos confusa, cuando no existe, sobre todo en Occidente, la cultura profana que había florecido en la época patrística, volvemos a encontrar tratados de vida cristiana para uso de los laicos [52]; tales tratados se multiplicaron en la época moderna, desde la *Introduction à la vie dévote* hasta los escritos contemporáneos...

No obstante esta llamada a la vida santa, digamos a la vida santa en el mundo, no hubo una plena y franca investigación de todas las posibilidades cristianas de la vida del fiel comprometido en la mracha del mundo; y San Francisco de Sales podrá observar en su famoso libro: «Los que han tratado de la devoción, han enfocado casi todos la instrucción de personas retiradas del comercio del mundo, o han enseñado una especie de devoción que conduce a un completo retraimiento» (*Introd. à la vie dévote*, Prefacio; cfr. 1.ª parte, cap. 3). Cuando Paulino de

49. NEWANN (*Historical Sketches*, t. II, 5) cita en este sentido la epíst. a Diognete, 5 y 6; pero la epíst. a Diognete puede considerarse también como expresando en toda su violencia la idea cristiana de ser *extranjeros* en el mundo: considerar a la propia patria como un país extranjero y a un país extranjero como su patria, etc.

50. Cfr. sobre este punto y todo lo que sigue, el cap. XI (p. 278-291: *Die Heiligkeit in der Welt*) de los PP. M. VILLER y K. RAHNER: *Aszese und Mystik in der Vaterzeit*. Friburgo-en-B., 1939.

51. Entre otros, San Hilario a su hija Abra (probablemente inauténtica y además en un sentido completamente monástico...), San Basilio de Cesarea, etc., San Jerónimo (pero en un sentido tan monástico...). San Agustín, San Nilo, etc.

52. Las Historias no hablan apenas de esto (Cayré, Vernet). Ver, por ejemplo, el *De institutione laicali* de Jonás de Orleans (P. L. 106, 121-180), v. 825-830, tratado de vida cristiana: el libro I habla del bautismo y de la penitencia; el libro II, del matrimonio; el libro III, de las virtudes y los vicios, después de los últimos fines. El autor habla del matrimonio con cierta amplitud, no descuidando, más allá de la procreación de los hijos, el valor de amistad que representan las relaciones conyugales. En el mismo libro II habla, brevemente, de la educación, de la administración de una casa, de la comunión eucarística, de los diezmos y del respeto a los sacerdotes, del sentido de la pobreza y de la justicia, de la lealtad, de la hospitalidad.

Sería preciso mencionar igualmente los sermones dirigidos «ad status» que se encuentran en todas las épocas de la Edad Media desde Rathier de Verona. Cfr. algunas indicaciones en N. PAULUS: *Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter*, en *Histor. Jahrbuch*, 32 (1911), p. 725-755; cfr. p. 733 s. Estos sermones se multiplican y también se hacen cada vez más «reales» a medida que avanzan los siglos. Al final de la Edad Media encontramos también el género de «Espejos» o «Spiegel», algo así como una ética o código de costumbres adaptadas a cada estado.

Nola, rico senador, se convirtió y quiso consagrarse al servicio de Dios, como también su mujer, pidió consejo a San Jerónimo. En su respuesta, por lo demás hermosísima y de una alta inspiración evangélica, Jerónimo no ve más que dos posibilidades: servir a Dios en el sacerdocio o en el monaquismo [53]. Es posible que en la misma época San Juan Crisóstomo hubiera dado una tercera solución, la de servir a Dios en el mundo, lo cual ofrece sus dificultades, pero también sus posibilidades propias. Es lo que veremos hacer a grandes y santos pastores más de una vez en la historia de la Iglesia. Pero es preciso ver de cerca en qué circunstancias. El caso más significativo es sin duda el que nos presenta la historia de San Gregorio VII. Éste inició, al mismo tiempo que una actividad en favor de la primacía del poder sacerdotal y la reforma eclesiástica, una empresa de gran envergadura en orden a la renovación de la sociedad cristiana, la defensa y la unidad de la Cristiandad bajo la autoridad de la Sede de Pedro [54]. En una época dominada por la idea de que el más alto servicio a que puede ser llamado un laico es el de la vida monástica [55], Gregorio, monje de origen y de formación, insta a los laicos para que sirvan a la Iglesia en un servicio laico militante y estigmatiza como una deserción la entrada de Hugo, duque de Borgoña, en un monasterio: esto, dice, es amarse a sí mismo de una manera egoísta y colocar su quietud personal antes que la salvación de sus hermanos, cuando la caridad tiene que pasar por encima de todo [56]. En la vida del papa reformador encontramos otras intervenciones y otras afirmaciones de idéntico sentido. La urgencia del servicio a los pobres y de la Iglesia en peligro prevalece, según él, ante cualquier consideración personal: proclama de esta manera la verdadera primacía práctica de los valores militantes y de servicio.

Estas directivas pastorales quedan corroboradas e ilustradas por la canonización — primera en su clase — de un jefe guerrero, animador de la resistencia popular contra los clérigos simoníacos, Erlembaud,

53. *Epist.* 58: P. L. 22, 579-586; sobre todo n. 5 y 6, col. 582-84.

54. Para lo que sigue, nos inspiramos en algunas páginas sugestivas de E. DELARUELLE: *Essai sur la formation de l'idée de croisade*, en *Bull. de Littér. ecclésiast*, 1944, p. 74 s.

55. En el mismo s. XI, la *Vita Willelmi* contaba la historia le San Guilhem (Guillermo), el cual, de marqués de Tolosa, previo consentimiento de la mujer, se había hecho monje y había fundado la Abadía de Gellone († 812): «Inter oblectabenta saeculi... tractabat... quatenus, relicta hac omni pompa nobili et gloria transitoria hujus mundi... pauper et modicus Christum pauperem sequeretur...» (Delaruelle, p. 76). Es la pura ideología monástica con una nota de «vida apostólica».

56. *Epist.* 17 ad Abbatem Cluniacensem (1079): P. L. 148, 526-527: «Cur non perpendis, non consideras in quanto periculo, in quanta miseria sancta versatur Ecclesia?... Ecce qui Deum videntur timere vel amare, de bello Christi fugiunt, salutem fratrum postponunt et seipsos tantum amantes, quietem requirunt».

jefe de los Patares, asesinado en Milán en 1075 [57]. Podría hablarse aquí de una política de canonizaciones si éstas no fueran ante todo el fruto de la voluntad de Dios, que da a sus servidores, conforme a sus designios, la gloria exterior de los milagros y de la veneración. El hecho es, no obstante, notable y volveremos a encontrar una réplica más significativa todavía en la época contemporánea. Después de todo, la canonización es lo que se llama en teología una gracia *gratis data,* recibida para utilidad de la Iglesia y no del alma misma; es posible, es verosímil, que en una época determinada, muchas otras almas hayan sido también amadas de Dios y tan unidas a Él y tan santas como aquella de quien Dios da a conocer la santidad a los hombres. Hay en las canonizaciones un aspecto de gobierno providencial de la Iglesia, a la que Dios da según los tiempos los modelos y los intercesores que su sabiduría juzga convenientes. Como siempre, por lo demás, los dones de Dios no violentan; están hechos desde arriba y libres, pero a menudo con tales preparaciones que se les ve venir desde abajo, como una flor y un fruto de la historia.

En el siglo XI, la devoción de los fieles se dirige principalmente a santos guerreros, patronos de caballería: además de San Miguel, honrado ya durante Carlomagno, San Mauricio, San Teodoro, San Jorge [58]. Entre Carlomagno y San Luis, sobre todo durante las Cruzadas, vemos una valorización de la vida laica o profana en cuanto cristiana y santa, pero apenas se aprecia otra cosa que el compromiso militante de tipo guerrero o caballeresco. La literatura y el arte nos muestran al caballero como ideal del humanismo cristiano de la época [59]. Podrían haberse enfocado y desarrollado otros aspectos, pero no fue así. ¿La vida conyugal, por ejemplo? Ya vimos antes lo que había a este respecto. ¿La actividad científica, el compromiso cultural? Pero los laicos de la Edad Media, a diferencia de lo que había sido en la época patrística, en Italia hasta principios del siglo VI y luego en Bizancio [60],

57. Cfr. C. ERDMANN: *Die Entstehung des Kreuzzuggedankens,* Stuttgart, 1935, p. 128-129, 197.—GREGORIO VII llamaba a Erlembaud, con palabra viva, «strenuissimus miles Christi» (Reg. I, 27: P. L 148, 510): vocablo digno de notarse si se piensa que la «militia Christi» era tradicionalmetne la vida monástica (cfr. K. HOLL: *Die Gesch. d. Wortes Beruf.* en *Ges. Aufs.* t. 3, p. 196, n. 1 y para el Oriente, 193, n. 1).

58. Cfr. W. WEISBACH: *o. c.,* p. 19-20. El autor cita la frase de San Bernardo a propósito de los caballeros del Temple: cuando el caballero muere, se salva. Es lo que se decía antes de los monjes...

59. WEISBACH, p. 21 (ejemplos para el art.). El P. R. A. GAUTHIER (*Magnanimité...,* París, 1951, p. 251 s.) muestra bien, y de una manera que ilustra y confirma cuanto venimos diciendo, que a partir de Carlomagno y sobre todo en los siglos *XI y XII* se aplicó el vocabulario de la magnanimidad y de la grandeza humana esencialmente a los héroes guerreros de la Cristiandad.

60. Ignorancia de los laicos: cfr. en el volumen de *Études conjointes* el excursus sobre *laicus*=iletrado.

Desconfianza fundada en el hecho de esta ignorancia: cfr. muchos testimonios

los laicos eran muy ignorantes. Numerosos textos de la baja Edad Media arguyen por esta ignorancia desconfiando de sus intervenciones y del uso que podían hacer de la Escritura, y esto hasta el concilio de Trento, como ya vimos antes. Vimos igualmente que el acceso de los laicos a una cultura personal, sobre todo después del descubrimiento de la imprenta, había provocado cierta crisis en la Iglesia. Y así, muchos sectores que pertenecen normalmente a laicos, y que consideramos hoy día como el amplio campo de su compromiso cristiano y de su santificación, quedaron sin desarrollar o lo fueron muy pobremente. Habría que añadir, y no como el menor, el del apostolado propiamente dicho, que durante el régimen de Cristiandad apenas fue ejercido si no era por príncipes, y más bien mediante actividades legislativas y bélicas que propiamente apostólicas.

La Edad Media dependía demasiado de la consideración del mundo celeste para poder valorizar el encuadramiento en la vida presente. La Iglesia militante e incluso el Imperio aparecían como una reproducción de la Iglesia triunfante y del orden celeste, en el que sólo vale la alabanza directa a Dios. La hagiografía, de la cual proceden las «leyendas» de nuestro breviario, ofrecía sobre todo ejemplos de santidad consistentes en hechos especiales bastante extraños, a veces contrarios, a la vida ordinaria, de dominante netamente ascética. Los modelos propuestos eran sobre todo los de renuncia al mundo, no ya en su sentido evangélico de fuerza entregada a las concupiscencias, opuesta al reino de Dios, sino en su sentido cosmológico y natural de conjunto de condiciones terrenas. Parece que, hasta nuestros días, apenas se había canonizado a esposos cristianos si no habían abandonado la familia (Juana de Chantal, Nicolás de Flue, etc.), a grandes hombres de acción si no habían expiado su acción, a hombres sanos y normales si no habían maltratado su cuerpo hasta los límites extremos del respeto a la vida...

Las consideraciones históricas que preceden y que ha sido necesario detallar para librar a nuestras conclusiones de toda apariencia de arbitrariedad, nos llevan a reconocer que en el fondo, la Iglesia, antes de la época moderna, no estaba en situación de inspirar y promover una santidad laica, la de hombres comprometidos en la obra profana del mundo y que deben santificarse en y por este mismo compromiso Es cierto que *este* aspecto de la santidad cristiana no ha estado jamás ausente; la verdad de lo que diremos luego acerca del deber de estado, o en los *Études conjointes* acerca del sentido de la profesión, ha sido

en Fr. KROPATSCHECK: *Das Schriftprinzip...*, t. I (Leipzig, 1904), por ejemplo, p. 376, Thomas Netter. — Cultura en manos de laicos en Italia hasta principios del siglo VI: L. GÉNICOT: *Les lignes de faîte du moyen âge.* Lovaina, 1951, p. 56. — Persistencia de una cultura laica en Bizancio: FLEURY: *Hist. ecclésiast.*, 4.º Discurso (t. XVI, p. X); Ch. DIEHL: *Les grands problèmes de l'hist. byzantine,* París, 1943; B. EVERY: *The Byzantine Patriarchate,* 451-1204, Londres, 1947, p. 27 s., 196-197.

siempre reconocida y valorada, y algunos sectores profanos, de forma notable el de las empresas guerreras, han sido expresamente campos de santidad laica. No obstante, la Cristiandad antigua estaba en su conjunto bajo el signo de la espiritualidad monástica; participaba, en menor grado, del estado monástico. Desde los clérigos que en el coro cantaban las alabanzas de Dios, pasando por los hermanos conversos que trabajaban en los talleres o en los campos engarzando su trabajo de oraciones, llevando una vida renunciada y separada, hasta los «laicos», gente casada que, libres en sus casas, no dejaban de observar las abstinencias, los ayunos y preceptos de la Iglesia e interrumpían sus ocupaciones al toque de campana para asistir a los oficios, había una continuidad. Los que vemos hoy en día en algunos países (España, Irlanda), o en grupos muy reducidos (por ejemplo el de los «Distributists» que hace poco visitamos en Inglaterra) o en algunos islotes preservados (ciertas villas de Flandes o de la Vendée; un Mesnil-Saint-Loup...), era entonces normal. La vida laica, la vida de los casados, era una vida monástica en menor escala, que admitía simplemente la existencia conyugal y cuya parte no reivindicada por plegaria, en lugar de desenvolverse en un claustro conventual y bajo el gobierno directo de los superiores religiosos, se pasaba en las casas, en familia, no sin estar regulados también por la autoridad espiritual.

De esta misma espiritualidad y de estas mismas prácticas procede la codificación clásica de la santificación de los sacerdotes, llamados, bastante discutiblemente, «seculares». En el fondo, la idea clerical tal como se ha ido fijando progresivamente en Occidente y tal como la manifiestan admiradores santos desde la época del concilio de Trento, es también una vida monástica en menor grado. En realidad, no hay más «clérigo secular» que el clérigo casado de las Iglesias orientales: sacerdotes sin celibato, sin misa ni breviario diario, encuadrados en la vida de la gente sencilla y de aldea, cumpliendo esencialmente las funciones de consejero espiritual, de guardián de la disciplina cristiana y de celebrante de los sacramentos [61]. Pero entre nosotros, desde la Edad Media y sobre todo el concilio de Trento, los ideales y los medios de la santidad sacerdotal son préstamos del monaquismo, adaptaciones de la espiritualidad monástica o, en todo caso, religiosa. Es una de las razones por las cuales el debate *vida religiosa, clero diocesano,* cuyos términos ideológicos proceden de una época pasada, anterior al concilio de Trento, dejan con tanta frecuencia la impresión de una puerta falsa y no ofrece solución satisfactoria.

Los procesos históricos suponen preparaciones, anticipaciones, de-

61. Casos edificantes y simpáticos nos son descritos literiariamente, por ejemplo, en LESCOY: *Gens d'Église*. trad. H. MONCAULET Ejemplos menos elevados, por ejemplo, en D. LOUCATOS: *Religion populaire à Céphalonie,* trad. J. MALBERT, Atenas, 1951.

moras de desarrollo y madurez; puede descubrirse, en un momento dado, el nacimiento de un mundo nuevo, pero este nacimiento no será jamás una generación espontánea. Veremos que los problemas de santificación de los laicos se plantean hoy día por primera vez en toda su amplitud, en función de una situación de encuadramiento en la obra de un mundo verdaderamente profano. Ahora bien, este mundo no ha llegado a ser así de una vez. A medida que los estudiosos del medioevo nos presentan el verdadero rostro del siglo XII, éste aparece caracterizado por un (re)-descubrimiento de la naturaleza y una apreciación más positiva de las realidades mundanas [62]. Este proceso se afianza en el siglo XIII y nuestro esfuerzo por solucionar el problema de una espiritualidad propiamente laica puede descansar en quien la Iglesia ha hecho su «Doctor común», Santo Tomás de Aquino.

Su aportación al presente problema ha sido puesto en claro por el P. R. A. Gauthier en un amplio estudio sobre el tema de la magnanimidad [63]. Porque éste es el prisma inesperado y tal vez estrecho, a través del cual se enfoca entonces la cuestión del valor moral y cristiano de la obra terrena humana. El tema nos parece demasiado corneliano; basta traducirlo, conforme a su significación real, en términos de esperanza humana, de espíritu de empresa, de realización del hombre mediante sus compromisos, casi diríamos, si no se tratase de un valor humanista de existencia más que de realización exterior, en términos de función demiúrgica del hombre. La magnanimidad pagana pretendía la grandeza del hombre, una grandeza que el hombre encontraba en sí mismo por su propio esfuerzo; traducía el ideal de un humanismo del hombre solo. Alimentados por la Biblía, por la cual el hombre es bueno, fuerte y santo por Dios, los Padres tradujeron este ideal de magnanimidad en términos de relación a Dios, en lo que Dios hace para el hombre y en el hombre. De suerte que, si para los filósofos paganos se trataba de una grandeza del hombre y de una postura de puro humanismo del esfuerzo humano, nos hallamos con los Padres y el monaquismo ante un puro divinismo, si puede proponerse esta palabra, en donde todo se

62. La búsqueda de una valorización de la naturaleza y de una síntesis entre el mundo de la creación y el de la gracia se afirma desde entonces por todas partes; en Suger, Abelardo, Godofredo de San Víctor (del que DELHAYE *acaba* de editar el *Microcosmus*, 1951). Cfr. los diferentes trabajos sobre el Renacimiento del siglo XII, los artículos del P. CHENU sobre el «naturalismo del siglo XII» (*Rech. de Sc. relig.*, 1950, p. 5-21; etc.).

63. *Magnanimité. L'Idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* (*Bibl. thomiste*, 28), París, 1951. — No conviene, por lo demás, hacerse ilusión acerca del humanismo terreno de Santo Tomás. No sólo es teocéntrico, como el que deseamos (cfr. E. GILSON: *Le moyen âge et le naturalisme antique*) sino radicalmente monástico en sus ideales concretos que se encarnan en San Juan Bautista, San Antonio, San Benito... Cfr. I. ESCHMANN, en *Medieval Studies*, 6 (1944), 106, el cual remite a *Polit.* I, 1 y *Sum. Theol.* II-II, q. 188, a. 8.

considera desde el ángulo que dice relación inmediata con Dios, adhesión *inmediata* a Dios : no se considera la grandeza del *hombre en sí mismo.* Tomando las ideas sobre la significación histórica del tomismo propuesta últimamente por el P. Mandonnet, E. Gilson, el P. Chenu, y extendiéndolas al campo de su investigación, el P. Gauthier muestra que en Santo Tomás se hallan afirmadas la autonomía y el valor de las realidades creadas *en sí mismas*, singularmente las del hombre. Los Padres y el monacato no habían fundado más que una espiritualidad de la adhesión inmediata a Dios, adhesión que implicaba renuncia del mundo. Esta espiritualidad fue vivida de la manera más total posible en la Cristiandad medieval, cuando la única sociedad humana era concebida en función de dicha espiritualidad «que se traducía, en este plan, por la absorción de la Ciudad en la Iglesia y el oscurecimiento de los fines y tareas profanas en favor de los fines y tareas sobrenaturales» (Gauthier, p. 496).

Santo Tomás — continúa el autor — no pertenece a la Eedad Media así definida. Aún más : la significación exacta de su doctrina es de tocar a muerto y fundar el mundo moderno ; al restituir, siguiendo a Aristóteles, a la naturaleza y en particular a la naturaleza del hombre, su consistencia y su valor propio, Santo Tomás ha puesto en efecto el principio constitutivo de la sociedad moderna, cuyo proceso histórico, que desde fines del siglo XIII ha ido devolviendo a las estructuras profanas su autonomía, no es más que la aplicación en hechos. Al mundo nuevo que así se elabora, la doctrina tomista de la magnanimidad aportaba la espiritualidad que reclamaba. Cierto, hemos insistido en ello, Santo Tomás no negó nada de la doctrina espiritual de los Padres. Su doctrina de las virtudes teologales, de la esperanza cristiana, no sólo ha salvaguardado toda la riqueza religiosa, sino que la ha expresado con una claridad y un vigor como no había sucedido ni entre los Padres mismos. Pero, y ésta es su obra propia, Santo Tomás ha *reasumido,* mostrando cómo es posible conciliarla con la espiritualidad *divinista* de los Padres, una espiritualidad *humanista.* Aquí está todo el sentido de su doctrina acerca de la magnanimidad. Esto hizo posible, al margen de la espiritualidad monástica, hecha para los hombres que han renunciado al mundo, y caracterizada por el reino casi exclusivo de las virtudes teologales que nos ordenan *inmediatamente* a Dios, la constitución de una espiritualidad típicamente laica, hecha para los hombres que permanecen comprometidos en el mundo — y en un mundo entregado a su profanidad — y caracterizada por el lugar que da a virtudes que, animadas sin duda, como todas las virtudes cristianas, por las virtudes teologales, buscan a Dios, pero no lo buscan *inmediatamente,* sinó a través de algo distinto a Él, a través del hombre y del mundo, lo cual constituye su objeto propio. Ahora bien, de todas estas virtudes, la primera y la que manda a todas las demás es, en el plano individual, la magnanimidad, y en el plano comunitario la justicia social.

Como tantos otros elementos de la sabiduría tomista, estas ideas no recibieron en seguida el desarrollo y la aplicación de que eran susceptibles. Las grandes novedades son vividas en un espíritu o en una conciencia solitaria antes de traducirse al plano de la historia social. Fue

necesario mucho tiempo y muchas etapas [64] antes de constituirse un mundo verdaderamente laico, no sin que los hombres, sacudiendo bruscamente la tutela monástica y teologal (que se presentaba como teocrática y hierocrática), quisieran realizar la experiencia de un puro humanismo sin Dios. Podrían anotarse rápidamente las etapas de esta especie de recuperación de lo humano que había sido hundido en lo divino y, en este sentido, como alienado de sí mismo. Es una historia bastante conocida; nosotros no podríamos presentarla en forma esquemática. Contentémonos con notar, como una especie de prehistoria de este movimiento característico del mundo moderno, el carácter fatal, y sin duda normal, del proceso. El primer movimiento de la fe es darlo todo a Dios. Lo que Pascal vivió solitariamente en la noche del 23 de noviembre de 1654, la Iglesia lo había vivido colectivamente y muchas almas lo han sentido al principio de su vida cristiana: «Olvido del mundo y de todo, excepto de Dios...» En la perspectiva puramente escatológica y monástica, cuanto más se huya del mundo, mejor será; cuanto menos se dé al cuerpo y a las actividades terrenas, más valdrá. El monaquismo primitivo es una ausencia total del mundo. Esto sigue siendo legítimo y será siempre tenido con honor en la Iglesia como vocación y como ejemplo. Ahora bien, *incluso en la vida religiosa,* la historia muestra un movimiento progresivo que va desde esta postura absoluta hasta una cierta presencia en el mundo. Se ha (re)-introducido ante todo el trabajo en común del campo, el trabajo intelectual y las actividades culturales, incluso con los frailes Predicadores, el trabajo científico de la razón (lo que suscitó muchas protestas...). Estamos en presencia de experiencias de vida religiosa en el mundo, verdaderamente laicas. Al mismo tiempo se produce un (re)-descubrimiento de la bondad del matrimonio, de la bondad del cuerpo, de lo que llega a hacerse cierta teología o es-

64. De ordinario, no se consideran los tratados escritos con ocasión de las querellas de Felipe el Hermoso y de Luis de Baviera con el papado, si no es bajo el ángulo de las teorías políticas; implican fundamentalmente una reivindicación de la autonomía del orden laico, rechazando el que reciba su validez del sacerdocio. Cfr. además del *De potestate regia,* de Juan de París, el *De potestate papae,* de Occam, todo el libro 3 (ed. L. BAUDRY, París, 1937). En esta perspectiva cobra interés el modo de hablar de los laicos de San Belarmino, a finales del siglo XVI. Recuérdese que sólo habla de ellos desde el punto de vista de su papel temporal y político, sin considerar su papel en la Iglesia misma. Era como si hiciese suyo, en cierta manera, el progreso logrado desde Santo Tomás. En cierta manera solamente, porque Belarmino sigue dominado por la mentalidad del cristiano hierocrático, allí mismo donde sus principios comenzaban a anunciar la doctrina de León XIII sobre la autonomía de lo temporal en su orden propio.

El desprendimiento del laico en relación al monaquismo deberá bastante al choque de la Reforma, así como el desprendimiento en relación con el sacerdocio debe bastante a Occam; también las fuerzas positivas del reformismo católico, en obra ya antes de Lutero han contribuido poderosamente a ello.

piritualidad [65]. Los cristianos, que habían dicho no a muchas cosas, comienzan a decir poco a poco que sí; se opera a través de la historia una recuperación de lo humano y de la naturaleza. Y así, poco a poco, la Iglesia hace la experiencia de un mundo profano y de una situación plenamente laica de los fieles en este mundo profano. Después de haber sustituido al humanismo puramente humano del paganismo el puro divinismo que hemos visto, después de enfrentarse duramente en el Renacimiento con un nuevo humanismo sin Dios, la Iglesia se encuentra ante el hecho de un mundo profano y unos valores propiamente humanos y terrenos, con la tarea de desarrollar un programa adaptado de santificación, de crear un humanismo que sea teocéntrico, realizar una obra humana terrena que esté «cristofinalizada» siendo al mismo tiempo verdaderamente humana y terrena.

La empresa es en gran parte inédita, pues que sepamos no ha habido ningún mundo profano y una vida plenamente laica sino después que la vida social y política se ha laicizado y, sobre todo, desde la implantación de una civilización mecanizada que, nacida al margen de la Iglesia, no ha sido nunca consagrada y regulada por ella. Se tiene un sentimiento muy vivo de esto cuando, mezclado entre la muchedumbre de un tren obrero o de una salida de fábrica, o en una competición deportiva, y más aún si se tiene ocasión de experimentar personalmente la vida de negocios o la producción industrial, se pregunta uno qué relación tiene todo este mundo con la Iglesia, su vida sacramental, su sacerdocio... Se ve claro que los hombres se apartan de Dios y que el mundo moderno se ha constituido como un mundo de incredulidad, de razón cerrada en sí misma, que quiere correr, sin Dios, la aventura del ejercicio de sus poderes demiúrgicos y de su conquista de la felicidad. Pero hay algo más que esto. Está el hecho de que, por primera vez, la Iglesia se encuentra de verdad ante un mundo profano y, sobre todo, que por primera vez se impone a su conciencia la tarea de desarrollar una espiritualidad y unos medios aptos para asegurar el reino de Cristo en las vidas enmarcadas en este mundo profano. Es comprensible que se busquen nuevas formas de santidad y que, para que los hombres vivan *realmente* sobre el terreno real de su vida, incluso los sacerdotes busquen no sólo nuevas formas de pastoral, sino también nuevas formas de vida sacerdotal [66].

Los signos de esta búsqueda de una nueva santidad, o más bien

65. Cfr. los libros de P. V. POUCEL, en particular *Mystique de la terre, I, Plaidoyer pour le corps*, París, 1937; R. SEIDLE: *Leibeskultur und Leibesübungen*, Munich, 1939; Th. RODY: *Der Leib in der Herrlichkeit des Glaubens*, Munich, 1947.

66. Sin perjuicio de otras consideraciones igualmente importantes, a nuestro modo de ver, es en esta perspectiva como hay que abordar el problema de los sacerdotes obreros. Querer aplicarle, sin más, las reglas clásicas de la vida sacerdotal equivale, creemos, a desconocer la originalidad del problema que tratamos de estudiar aquí.

— puesto que no existe más que una vida cristiana que se desenvuelve en los tiempos y los estados de vida conforme a sus circunstancias y situaciones concretas — los signos de que se buscan nuevas realizaciones de la sintidad cristiana, pueden agruparse en tres grandes puntos:

1.° Ante el hecho de una vida laicizada en su vivir diario, los cristianos, durante tiempo y en su conjunto, no han reaccionado. Sin plantearse cuestión alguna, aceptaban en la práctica una dualidad entre su vida religiosa, consistente principalmente en las prácticas culturales obligatorias, y su vida de hombre comprometido en el mundo, la cual implicaba todo lo cotidiano, lo profesional, lo conyugal, lo familiar, etc. La Acción Católica de los años 25-35 acabó por dar el golpe de muerte a esta actitud ruinosa de separación. La Acción Católica representa para los cristianos el haberse dado plenamente cuenta de la situación profana del mundo moderno, y al mismo tiempo la conciencia de que era necesario santificarlo y santificarse en él y, en fin, la llegada de un laicado planteando por sí mismo, juntamente con los sacerdotes, el problema de su cristianismo. En los diez años en verdad decisivos que hemos apuntado antes, el tema de las consignas, de los artículos de revistas, de la asamblea y colectas, fue incansablemente éste: Poner a Cristo en toda la vida; no contentarse con ser cristianos solamente los domingos; la fe no es un abrigo que pueda colgarse en el vestíbulo cuando se entra en la oficina, en el taller, etc., sino una calificación total, que reivindica, para formarla, la personalidad entera y la vida integral de uno, etc. [67].

Así se llegó a esta idea, que a pesar de todo era bastante extraña al antiguo mundo monástico [68] y mucho más al mundo laicizado que hubo entre la antigua Cristiandad sacral, herida de muerte, y los primeros gérmenes de una Cristiandad nueva: que la vida de cada día, la profesional, cívica o familiar, no es más que un aspecto y una parte de la

y prejuzgar el carácter adecuado de las concepciones y de los valores clásicos, elaborados *antes* de que los hechos permitieran (e impusieran) la experiencia y la problemática de un mundo verdaderamente profano.

67. Todo esto es demasiado conocido, demasiado común, está demasiado presente en nuestras memorias, para que demos aquí algunas referencias. Recordemos solamente la literatura católica alemana sobre el tema «Werktagsheiligkeit»; lista de las principales publicaciones en B. BUSCHMANN: *Die Weltlichen Institute und unsere Zeit*, en la antología *Neue Schöpfung. Beiträge zu pastoralen Gegenwartsfragen*. Limburgo, 1918, p. 685, en n.

68. No ignoramos, ya lo hemos dicho (nn. 36, 39, 52) y lo mostraremos en el estudio consagrado a la idea cristiana de la profesión, que la época patrística y la Edad Media no han desconocido la santificación de la vida profesional y familiar. Pero, en esto mismo, han trasplantado los puntos de vista de su espiritualidad de dominante monástica. Entre ellos y la época actual, las diferencias son claras. Se da uno cuenta perfecta al ver que los diversos grupos laicos de piedad fueron rápidamente atraídos hacia las órdenes religiosas, asumidos y dirigidos por ellas: así en el siglo XIII, lo que llegaron a ser Terceras Órdenes (estudios del P. G. Meersseman).

única vida cristiana, en la cual los fieles tienen que santificarse y rendir gloria a Dios.

Tal conocimiento no carece de peligros. Había, la hay siempre a buen seguro, una profunda verdad en los profundos enunciados de esta época: Cuando estás en la fábrica, está Jesucristo; en la crítica de un cristianismo «desencarnado»; en la idea de «Encarnación continuada». Al (re)-descubrir el orden profano y el pleno compromiso del cristiano en este orden profano, había también, lo hay siempre, el peligro de reducir el cristianismo a esto; de identificar el cuerpo místico con el trabajo industrial cristofinalizado en el alma del militante; de ver sobre todo, en la santidad, una exaltación del hombre, un servicio de los hombres y de ver que este mismo servicio se humaniza y laiciza en el sentido peyorativo de estas palabras («he salido con una fe y me he encontrado al servicio de un mundo social»); de creer, en fin, que el máximum de cristianismo coincide normalmente con el máximum de compromisos eficaces en la obra del mundo. Estos peligros eran y son reales; podrían ser ilustrados con textos y anécdotas [69]; han sido denunciados severamente [70]. Pero hace falta decir muy alto que en la práctica de los grupos y de la vida cristiana han sido contrarrestados eficazmente por una profunda vida de oración, de frecuentación de sacramentos, de unión con Jesucristo y su cruz. En la J.O.C., por ejemplo, jamás se ha separado la eucaristía, la oración y la cruz en la forma más pura, de la idea de cristianizar hasta lo cotidiano de la fábrica y de las relaciones humanas.

2.° Los años de guerra y de postguerra continuaron el precedente conocimiento sobre la profanidad del mundo y la situación laica de los fieles, pero han añadido un descubrimiento de la condición misionera del cristiano y de la Iglesia, y también sobre la base del «uso del recurso» de que hemos hablado anteriormente, un descubrimiento más profundo del misterio de la Iglesia y del hecho de que los laicos son esta Iglesia en cuanto laicos.

De ahí, entre muchos laicos, la aspiración a una espiritualidad que, tomándolos verdaderamente en su condición laica, pero asumiendo también todas las exigencias de su realidad de miembros de la Iglesia, pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, les permita realizar en la santidad la vocación que sienten de ser plenamente tales. Tienen una conciencia reno-

69. Las contestaciones a la encuesta de la *Vie Spirituelle* sobre la santidad, publicadas en el número de febrero de 1946, aportaron abundantes fórmulas «peligrosas»: por ejemplo, p. 238, la idea de la «encarnación»; p. 231 s., 238-239, exaltación del hombre; p. 240, 272, 274, humanización de la espiritualidad del servicio, etc. Para apreciar con exactitud muchas de las respuestas conviene tener en cuenta que casi todas están escritas en un ambiente de autocrítica.

70. Cfr., en particular, los artículos del P. A. Z. SERRAND: *Réflexions sur l'Action catholique ouvrière* (*Vie intell.*, oct. 1945, p. 40-61) y del P. BOUYER: *Où en est la théologie du Corps mystique?* (*Rev. de Sc. relig.* 22 [1948], 318-333).

vada de estar llamados a la santidad, a una santidad no menor que la de los sacerdotes y religiosos, si bien algo diferente. Para muchos, la idea de que la perfección del Evangelio, en particular el espíritu de las Bienaventuranzas y de los consejos, no es para ellos, ha sido superada. De ahí, con ciertas reacciones no exentas de desprecio hacia los votos religiosos [71], el sentimiento de la inadecuación de las categorías clásicas de distinguir la vida evangélica en vida monástica y vida de los cristianos en el mundo, o incluso la de distinguir (y con frecuencia separar) acción y contemplación. ¿La plegaria, la adhesión del espíritu y de la voluntad de Dios, deben, para merecer el nombre de contemplación, desarrollarse entre el cielo y la tierra, alimentarse exclusivamente de consideraciones especulativas; no pueden nutrirse de todos los pasos de una vida entregada: entregada a Dios, ciertamente, en sí mismo y en los hermanos, a Dios buscando «así en la tierra como en el cielo»? No hay más que una santidad, como no hay más que un Dios, y esta santidad consistirá necesariamente en la unión total con Dios, el único santo, siendo tal por sí mismo y existiendo simplemente en su «orden» propio. Pero hoy día se camina en busca de una concepción y una práctica de esta santidad que convenga propiamente al laico de Iglesia, al servicio laico en la Iglesia. Es algo que resaltaba claramente de las respuestas a la encuesta de *La Vie Spirituelle*, publicadas en esta revista en febrero de 1946. En la Edad Media, un hombre escogido por Dios respondía abandonando el mundo, se convertía y hacía penitencia renunciando al máximum a lo que es de la tierra. Vimos, no obstante, que San Gregorio VII había reaccionado en favor de un compromiso militante y misionero. Hoy día, un hombre escogido por Dios mira ciertamente el sacerdocio y la vida religiosa: a veces de repente, como Lacordaire a veces después de haberse resistido a la idea de la condición laica y darse cuenta luego que de pararse ahí traicionaría el compromiso de servicio y santidad que quiere. Pero muchos permanecen de hecho o escogen expresamente permanecer en esta condición, intentando vivir así la santidad de Cristo. Escogidos por Dios en la vida de este mundo, en un medio de vida y una circunstancia determinada, que es providencialmente la suya, quieren ser enteramente de Dios y servirle en esto y por esto. Santos laicos, «santos entre los obreros, los excursionistas, los estudiantes, padres y madres de familia... en todas las clases sociales y en todas las profesiones que parecen no producir santos jamás..., santos que hayan vivido la vida de todo el mundo...» [72]. Y de buen grado se invoca la vida de la Virgen María, reina de todos los santos, que fue también el primer laico de la Iglesia y que fue perfecta en lo ordinario de la vida. No obstante, a esta idea de santidad en lo cotidiano se añade con

71. Se encuentran algunas expresiones en la *Vie Spirit*, febrero 1946, p. 297 s.
72. *Vie Spirit.*, febrero 1946, p. 306: cfr. en particular p. 236 y 306.

frecuencia, en la época actual, la de servicio y apostolado. En la Edad Media, en un mundo penetrado de cristianismo, ser escogido por Dios significaba entregarse a Dios solo. Hoy día, en un mundo que se ha vuelto no sólo pagano, sino ateo, ser escogido por Dios sigue siendo esto, pero también — y quizás sobre todo —, ser apóstol, dar testimonio, servir a los otros, vivir y prolongar hasta los demás el amor salvífico de Cristo. «Otras épocas fueron elevadas por la virtud sobrehumana del solitario y el asceta ; a la nuestra la ha conquistado por la caridad comprensiva y la bondad», escribía justamente Boulard [73]. Veremos más adelante que el apostolado es, en efecto, una pieza básica para una «espiritualidad» laica, al mismo tiempo que un valor eminentemente evangélico.

3.° Las aspiraciones actuales parecen recibir la sanción de una conducta providencial de Dios, la cual se ve en concreto en el ejemplo de los santos concedidos a nuestra época y por las directivas de la autoridad pastoral.

Es evidente que hay algo nuevo en la manera práctica de enfocar la santidad : a la manera como lo nuevo existe en la Iglesia, es decir, en cuanto que no anula lo antiguo [74] y solamente desarrolla, en una circunstancia nueva, el único fondo de un dato que rebasa la medida del tiempo. Se dice de San Luis Gonzaga que no miraba nunca a su madre ; del cura de Ars que no abrazaba nunca a la suya. Sin embargo, Pier Giorgio Frassati, propuesto hoy día como modelo, miraba a las jóvenes cara a cara y acampaba con ellas. Santa Catalina de Siena, que vivía como una religiosa, pero en el mundo y atendiendo sus más difíciles menesteres, asumiendo la dirección espiritual de un abogado de Florencia, comenzó por exigirle que abandonara a su mujer y su profesión. Hoy día, sin que sea excluida totalmente tal posibilidad, se nos habla más bien de hogar cristiano, de presencia en la profesión, de santificación por el matrimonio y el trabajo. Mientras que, muy cercano a nosotros, un Martín, padre de Santa Teresita del Niño Jesús, habien-

73. *Problèmes missionnaires de la France rurale,* 1945, p. 181. Hemos visto anteriormente cómo este ideal de servicio, de suyo muy evangélico, podía a veces degradarse y «laicizarse», como la caridad en simple beneficencia.

74. Cfr., a este propósito, la bella página de NEWMAN al principio de su *Essai sur la mission de S. Benoît.* Después de haber distinguido tres edades y tres aportaciones diferentes, caracterizadas respectivamente, por San Benito, Santo Domingo y San Ignacio, Newman ecribe : «Nunca la Iglesia católica pierde lo que una vez ha poseído... En lugar de pasar de una fase de la vida a la otra, lleva consigo su juventud y su madurez hasta la ancianidad. No ha cambiado jamás sus posesiones, sino que las ha acumulado y, siguiendo la expresión, ha ido sacando de su tesoro lo nuevo y lo viejo. Domingo no le ha hecho perder a Benito, y todavía los posee a los dos, aun convirtiéndose en la madre de San Ignacio.»

Muchos de los ejemplos que siguen nos han sido sugeridos por J. LECLERCK, cuyos escritos acerca de la vida espiritual responden de manera especial a las necesidades de la vida presente.

do adquirido una buena situación, acababa sus días en el reposo, ocupado en actos de piedad y en conversar con personas consagradas a Dios, se nos invita hoy día a la actividad, a la eficacia, a cooperar hasta el fin en la obra de los hombres sobre la tierra de los hombres, a no abandonar el campo del trabajo apostólico.

¿Sería falso o exagerado hablar de nuevos valores propuestos al pueblo fiel en vistas de las nuevas exigencias del tiempo y de la gracia? Pensamos de momento en tantos escritos que, sin olvidar la gran ley de la cruz, proponen a los cristianos de hoy un ideal humanista, un franco compromiso en las actividades terrenas y una visión positiva acerca del valor de éstas [75]. Pensamos en la nueva visión del mundo natural que, sin naturalismo, nos ha valido los exploradores, en el interés ardiente por el trabajo y el mundo del trabajo, en el contacto que los clérigos van tomando con la vida real de los hombres. Pensamos en tantos textos y discursos en los que quienes tienen la tarea de conducir al pueblo de Dios, en particular S. S. Pío XII, han afirmado con franqueza la bondad de las obras terrenas, las del cuerpo y el deporte [76], la del matrimonio que puede ser, a su manera, un medio y un cuadro de perfección [77]. Pensamos, en fin, en ese conjunto impresionante de textos por los que el Magisterio pastoral de la Iglesia compromete a los fieles en el sentido de valores de iniciativa, de fuerza, de confianza, de colaboración optimista y activa en la empresa humana y en el progreso terreno (cfr. *Marginales* al final de este capítulo). Todo esto supone una experiencia vivida al mismo tiempo, no ya por laicos tibios y de tendencia «carnal», sino por los más fervientes y los más entregados de entre los fieles. Es evidente que este conjunto de hechos tiene un significado y acusa un movimiento providencial dentro de la Iglesia de hoy.

Vimos anteriormente cómo los ejemplos de gran santidad y las canonizaciones tenían una significación análoga de conducta providencial. Ahora bien, si la vida de la Iglesia ha contado siempre con numerosos ejemplos de vida santa en el mundo, cuya mayoría por lo demás caen dentro de esa *turba magna* de que habla, con el Apocalipsis, la liturgia

75. Cfr., por ejemplo, las referencias dadas por S. LIGIER: *Essai de psychologie pastorale...*, p. 162, n. 2. Piénsese, entre otras, en la obra del P. Doncoeur en Francia, de A. Rademacher en Alemania...

76. Cfr. el discurso de S. S. Pío XII a las agrupaciones deportivas de Italia, 20 mayo 1945: *Docum. cathol.*, 22 julio 1945, col. 513-518.

77. Pío XII ha hablado de esta caridad «que la amistad no corrompe nunca, sino que actúa, que el lecho nupcial no contamina nunca, sino que eleva.» (Alocución del 3 marzo 1940 a sus diocesanos de Roma).

Ver, entre las numerosas publicaciones sobre el matrimonio como estado de vida cristiana y marco de santificación, también las clásicas de Christian, N. Rocholl.

J. M. PERRIN: *Perfection chrétienne et vie conjugale* (*Le coeur et la croix*), París, 1946; H. CAFFARD y A. JOEL: *Sacrement de mariage,* en el núm. 27-28 de *L'Anneau d'or* (1949), 219-227, y toda la colección de esta revista.

de Todos los Santos y son sólo gloriosos delante de Dios, parece que después de algunas generaciones se ha abierto una nueva serie en la lista radiante de Santos. Observábamos anteriormente que la hagiografía, la de las «leyendas» del breviario, no había presentado hasta ahora un tipo de santidad que se realizaba en acciones especiales, de ascética o de virtud según la línea monástica. De ahí que, con frecuencia, tuvieran los laicos la impresión de algo extraordinario e inaccesible. Dios parece darnos ahora por modelo, además de los santos de épocas sacrales, hombres cuya santidad se realiza en actos ordinarios, idénticos a los que estamos llamados a realizar, pero cumplidos por Dios y por su reino, con una perfección de amor y una obediencia a su santa y santificante voluntad. Pensamos en santos canonizados: San Antonio Claret, San Juan Bosco, Santa Teresita del Niño Jesús, contemporánea nuestra, puesto que todos nosotros hemos podido conocer gente que la había visto, cuya vida de infancia aparece como una traducción del ideal evangélico ofrecido providencialmente al mundo moderno, en la luz de una santidad que Dios ha querido hacer excepcionalmente radiante. Con estos grandes santos, algunos otros, Frassati, Pío X, y los que quizás lo sean mañana: Ozanam, García Moreno, General de Sonis, Vrau, León Harmel, Isabel Leseur, Marius Gonin, Jaeger, Mutien, Antonio Martel, la niña Ana de Guigné, P. Maximiliano Kolb y tantos militantes de la joven Acción Católica (ayer mismo, un Juan Colson...).

Si se sigue, desde el punto de vista que interesa aquí, la historia de las canonizaciones hechas por los papas del siglo XX, se notará con un observador protestante [78] una especie de «política de las canonizaciones», consistente en dar al hombre actual modelos de santidad y patronos para las diferentes situaciones de su vocación, de su profesión, de su función: modelos de santidad, no tanto en la línea de la ascética y de actos extraordinarios, como en el espíritu de infancia de Santa Teresita, en el abandono a la voluntad de Dios, el cumplimiento perfecto del deber de estado, la imitación de Jesús en su humildad y su amor.

Dostoievsky, cuyos puntos de vista a veces extraños son también con frecuencia percepciones proféticas acerca de la situación del mundo, ha esquematizado en los *Hermanos Karamazov* la idea de una nueva vocación cristiana. Aliocha, novicio en el monasterio, es invitado por su padre espiritual moribundo a que abandone el monasterio y vuelva al mundo. En él deberá completar, por la experiencia del mal, su vocación, suscitando en torno a sí una humanidad reconciliada y fraterna; deberá servir a Dios entre los hombres. Después de la muerte de Sosimo,

78. H. HERMELINK: *Die Katholische Kirche unter den Pius Päpsten des 20 Jahrhunderts*, Zurich, 1949.

ante cuyo cadáver lee el relato de las bodas de Caná, Aliocha, animado por un nuevo amor y una nueva energía, abraza la tierra... Dostoievsky no ha escrito la continuación de la historia en la que, sin duda, la vida revelará más que los libros. Sin embargo, las grandes líneas del programa están trazadas con bastante claridad para que nosotros podamos leerlas y dibujar el diseño de conjunto.

PRINCIPALES VALORES DE LA SANTIFICACIÓN EN EL MUNDO

El balance de nuestra investigación es fácil hacerlo: el dato de la Sagrada Escritura y de la experiencia de la Iglesia en sus mártires y sus santos nos dice que el cristiano, aun viviendo en el mundo, no es del mundo y se halla en él como si fuera extranjero. El dato de una experiencia más reciente y, sobre todo, de una insistente llamada, nos habla de una santidad en el mundo, usando del mundo y encuadrándose en su obra. Una y otra voz nos parecen buenas: la primera de una forma absoluta, como imperativo de siempre, la segunda como imperativo relativamente nuevo, manifestado en una circunstancia histórica que los cristianos no habían experimentado todavía; la primera como expresión de una norma universal y que engloba todos los casos, la segunda como dando valor de una manera más concreta a un aspecto particular contenido en la norma universal y que, aunque menos sentido hasta ahora, está incluido en la misma palabra de Dios: «No te pido que los apartes del mundo.» «Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla.» ¿Cómo armonizar la verdad de estas dos voces, cómo obedecerlas al mismo tiempo? ¿Cómo, si ésta es la condición propia del laico, ser plenamente ciudadano de la Ciudad futura, no ya a pesar del compromiso en la ciudad de la tierra, sino viviendo este mismo compromiso?

Tal o tal respuesta a este problema no nos satisface enteramente.

Unos son demasiado optimistas; afirman un servicio de Dios en y a través de la obra del mundo, de tal manera que esta obra parece identificarse con la de la Redención y el Reino de Dios. Habría, en cierta manera, un máximum de cristianismo dondequiera se realizara un máximum de compromiso eficaz en la obra del mundo. Las convicciones de semejante inspiración se deducirían de buen grado del ideal de «Encarnación continuada» y de Catolicidad. Sería olvidar que la Iglesia es algo distinto del mundo y que éste no es santo por sí mismo, sino que debe ser salvado y santificado desde fuera, por Jesucristo. Hijo del Hombre y nuevo Adán, Cristo no viene de la tierra, sino de lo alto; su obra es distinta de la del mundo. La del mundo no es santa por sí misma; debe ser santificada relacionándola con la única santidad de Dios y de Jesucristo, relación que será siempre exterior en cierta manera. Cuántos santos laicos, y la Virgen Santísima, que es la primera

de esos santos, si se han santificado en los trabajos de su estado, no han aprendido grandes cosas según las exigencias del mundo...

Otras soluciones nos parecen muy negativas, o por lo menos muy dualistas. Tal es el caso, ante todo, de la postura de tipo ascético-monástica. Cuando San Gregorio, por ejemplo, resuelve la antinomia cristiana — «estar en el mundo y no ser del mundo», «usar como si no usáramos» — diciendo que las cosas terrenas están permitidas a los cristianos para que usen de ellas según sus necesidades, no para que las deseen y pongan en ellas su corazón [79], estamos de acuerdo y, sin embargo, insatisfechos. En efecto, nosotros buscamos una espiritualidad que reconozca a las realidades terrenas más valor que el que les da San Gregorio; *nosotros quisiéramos que se pudiera poner el coarzón* en la obra terrena sin servirla como si fuera fin último. La solución de San Gregorio es completamente monástica; supone, en el fondo, que sólo existe un orden de valores, el de la vida sobrenatural, bajo cuyo prisma el uso de las cosas temporales no sería más que una concesión inspirada por la indulgencia; en el otro extremo implicaría lo que se ha llamado agustinismo político, según el cual el mismo poder temporal no tendría más consistencia que la que recibiera del orden sobrenatural. Pero esta posición fue herida de muerte por los grandes doctores del siglo XIII, San Alberto, Santo Tomás de Aquino, luego, en su cátedra, Juan de París y tantos otros. Hemos llegado a comprender que, aun sin ser el fin último, la obra del mundo no es *únicamente* un *medio*; subordinado al fin absoluto, tiene carácter de medio, pero también de *fin intermedio,* que tiene valor *propio* dentro de su orden. Por esta razón merece por nuestra parte una entrega que, por muy subordinada que esté a la entrega soberana de la fe, no deja de ser real y válida en su orden. No se entrega uno a los medios si no es por el fin; se entrega de verdad por un fin intermedio... [80] Criticábamos a la postura de encarnación cósmica el no haber distinguido bastante entre la Iglesia y el mundo. Reprocharíamos a la solución monástica el no ver que la Iglesia tiene una verdadera misión de cara al mundo: ante el mundo-concupiscencia, la de predicarle penitencia; ante el mundo-cosmos, la de consumar el plan de Cristo. Entonces nos hallábamos en presencia de una idea demasiado amplia de catolicidad; ahora creemos que el ideal monástico, al presentarse como ideal de toda vida cristiana, incluso laica, implica una concepción demasiado estrecha de la santidad y de la obra de Cristo. Éste es el salvador *del mundo*; su Encarnación y su cruz deben procurar a la creación entera una restauración según los designios de Dios. Y, ciertamente, esta

SF. *Homil. in Evang.*, 37, 12 (P. L. 76-1273); *Hom. in Ezech.* 7, 17 (76, 10[illegible]) y cfr. L. WEBER: *o. c.*, p. 124, n. 3; el cual indica otras referencias.

80. Debo esta idea a mi colega el P. L. Deltombe.

restauración es escatológica. Pero no de tal forma que la acción de los cristianos comprometidos en la obra del mundo no tenga nada que ver con ella y no constituya para cuantos vivan en él materia de santidad y verdadero valor cristiano propios.

Necesitamos, pues, buscar un camino intermedio entre la postura demasiado favorable al mundo y la postura excesivamente negativa. Mantengamos al menos de esta posición el sentimiento acrecentado del carácter irreductible de la antinomia, que es como una ley de la condición cristiana de la tierra. No es por afán de paradojas o de temas literarios seductores por lo que San Pablo ha hablado con frecuencia de esta condición en términos dialécticos: tener como si no poseyéramos; llorar como si no llorásemos, usar del mundo como si no se usara, tratados como impostores siendo verídicos... (*I Cor.* 7, 28; *II Cor.* 6, 4-10). En cambio, ¡qué real es todo esto y cómo podríamos añadir a estas oposiciones las contradicciones inherentes en nuestros días a las dificultades de la vida! Diríamos, por ejemplo: viviendo mal y, sin embargo, tranquilos; preocupados por nuestros hijos y, no obstante, llenos de confianza; teniendo apenas lo necesario en posibilidades y fuerzas, pero encontrando siempre de qué dar; etc. Quizás sea sobrepasar el cuadro estrictamente personal de San Pablo y, sin duda, prolongar su pensamiento, el hablar con Walter Dirks del cristiano perdido para el mundo y a la vez amigo de toda criatura [81]. Para los laicos, escribe Dirks, no hay espiritualidad amiga del mundo. También ellos deben renunciar a él y despreciarlo. Pero, a diferencia del monje, deben también actuar en él, usarlo, servir a Dios sin abandonar sus compromisos terrenos. Brevemente, una vez más, ser y no ser; ser de verdad y de verdad no ser.

¿Cómo?

La condición cristiana ha de enfocarse bajo el prisma de la voluntad de Dios, puesto que es esta voluntad la que aparta al fiel del mundo para hacerlo ciudadano de su Ciudad, y no lo quita del mundo, sino que le impone trabajar en él. Dios dirige a todos una llamada para elevarlos más allá del mundo; es la llamada que constituye propiamente el pueblo *de Dios,* siguiendo la primera llamada por la que este pueblo comenzó a existir en la persona del patriarca Abraham, padre de los creyentes: «Sal de la tierra, de tu familia, y de la casa de tu padre» [82]. Nadie es apto para el Reino de Dios si no escucha esta lla-

81. W. DIRKS: *Der Welt verloren und aller Welt freund,* en *Geist und Leben. Zeitsch, f. Aszese u. Mystik,* 23 (1950), 288-298. — Cfr. las expresiones de A. SCHERER (*Christliche Weltverantwortung,* Francfort-s.M., 1940; 3 ed. 1949) «Weltentsagung» y «Welthingabe».

82. *Gén.* XII, 1; cfr. *Heb* XI, 8-10. En esta línea se sitúan evidentemente también los textos del Evangelio: *Lc.* 14, 26; 9, 62; 18, 29; *Mc.* 10, 29; etc. También en esta línea convendría notar la asociación de la palabra ἐκκλησία con la idea de

mada. Pero no todos están llamados a trabajar para este Reino *directa y exclusivamente*. Los que reciben semejante llamada deben seguirla; no es lícito interponer entre ellos y el Señor la excusa de una yunta de bueyes que hay que probar o una esposa que es menester cuidar (*Lc.* 14, 16 s.; cfr. *Mc.* 10, 17 y 27; etc.). Otros tienen que trabajar por el Reino sin dejar sus redes, padres, profesión o bienes del mundo. Juan Bautista enviaba a los publicanos y soldados a su trabajo, no exigiéndoles más que una mayor honradez en el mismo (*Lc.* 3, 10-14). Jesús no aparta al centurión de su mandato, ni a Nicodemo o a José de Arimatea de su posición honorable, ni el «pueblo» que le escuchaba de su condición trabajadora; en cambio envía a su casa al paralítico (*Lc.* 5, 24), a la mujer acusada de adulterio y a la Samaritana. San Pablo declara indiferente el comer, el beber o el ayunar, invita a los fieles a permanecer en su estado; y es evidente que los apóstoles no disolvieron el cuadro de vida de aquellos a quienes su palabra convertía en fieles...

A todos éstos, Dios, una vez que los ha separado del mundo mediante su llamada, los envía al mundo asignándoles una tarea que es también, en su orden, voluntad y vocación de Dios. Quitándoles el mundo con una mano, se lo da con la otra, en cierta manera, como tarea y como deber. Dios deja al monje en este mundo, pero el mundo no es para él mas que un marco; deja también y envía al apóstol — sacerdote o laico —, pero el mundo no es en este caso más que un objeto sobre el que se trabaja en vistas de otra cosa distinta al mismo; deja, o más bien, pone en el mundo a un gran número de hombres y mujeres, encargándoles como misión la de cooperar en la obra de la creación, de tal manera que ésta no sea extraña a su santificación y salvación, a su colaboración en el Reino de Dios.

De esta manera el cristiano posee el mundo y realiza su obra de forma muy diferente al hombre que ignora a Dios. Su compromiso es verdadero; pero no se entrega a un mundo considerado únicamente en sí mismo y cerrado, aunque sometido a la voluntad de Dios, ni a un mundo considerado como definitivo y último, sino más bien a un mundo provisional, que el hombre puede perfeccionar con amor, pero donde se halla como diferido, esperando una llamada cuyas demoras no deben ocultar la inminencia real. «Todo es vuestro, escribe San Pablo, pero vosotros sois de Cristo y Cristo de Dios» (*I Cor.* 3, 22). Esto no quiere decir que todo gozo terreno debe ser desvanecido, que todo objeto debe cubrirse de ceniza y vestirse el luto del Viernes Santo. Se entiende a veces así, mitad por el apego carnal a una alegría sin amor,

llamada, de convocación: cfr. L. CERFAUX: *L'Église et le Règne de Dieu d'après S. Paul, en Ephem. Theol. Lovan.* 2 (1925) p. 181-198, y *La théologie de l'Église suivant S. Paul,* París, 1942.

mitad por una falta de comprensión de lo que representa para nosotros ser de Cristo, y para Cristo ser de Dios. Se separa demasiado el Viernes Santo de Pascua, no se ve el lazo profundo que existe entre la Encarnación redentora y la Creación, ni cómo si ésta necesita de aquélla no es para ser condenada y abolida, sino para ser salvada y consumada en la verdad.

Así, la paradoja de la condición cristiana nos parece susceptible de solución partiendo de la voluntad de Dios que nos da, o nos devuelve, el mundo como deber y como tarea. De este primer anillo, el más sublime, el más sólido, va a descender la cadena de los principales elementos de una «espiritualidad» del cristiano enmarcado en el mundo, conforme el siguiente orden: voluntad de Dios, santa y santificante → vocación → servicio y sus exigencias → compromiso y responsabilidad: todo ello bajo el signo de la cruz.

Voluntad de Dios, santa y santificante. — Cuando se llega a comprender la manera propia que tiene la Biblia de concebir las cosas, en particular cuando se entienden a su luz las nociones tan fundamentales como las de fe, verdad, santidad, palabra, fuerza, se desemboca en la idea general siguiente que, en su sencillez, esclarece muchos textos [83]: Dios es la fuente primera y soberana de toda actividad; nada es dinámico y vivo sino por Él; únicamente Él es sabio, fuerte, bueno (cfr. *Mat.* 19-17) y el hombre no es sabio, fuerte, bueno, sino por *Él*. Sólo Él es santo, sobre todas las cosas, nada es santo sino por Él, a saber, en cuanto está constituido en su pertenencia. Ahora bien, la santidad de Dios no es un atributo que pueda deducirse de otro atributo, apenas es un atributo; en el sentido pascaliano de la palabra, constituye el orden propio de Dios, su mismo orden existencial, en el que se coloca, como en la misma existencia, de forma necesaria en razón de lo que es. Es un misterio, es su misterio. Un misterio, es decir, algo que tiene la explicación en sí mismo. Indudablemente pocos versículos expresan mejor la espiritualidad de la Biblia como el del salmo 18 según la computación y el texto de la Vulgata: «Las decisiones del Señor son santas, se justifican por sí mismas (*Ps.* 19, 10). La voluntad de Dios es santa: no porque diga relación a un objeto bueno y justo, sino porque es la voluntad del Señor, que es por sí mismo la santidad absoluta.

Por esto mismo de que nada es santo si no es por dependencia de Dios y en conformidad con Él, los maestros espirituales han señalalo como contenido y criterio último de santidad la obediencia a la santa y santificante voluntad de Dios. ¿No es éste el sentido de toda la pre-

83. Esta idea general ha sido muy bien esclarecida por J. PEDERSEN: *Israel Its Life and Culture*, 4 libros en 2 tomos, Londres y Copenhague, 1490. — Para la aplicación a la fuerza, cfr. GAUTHIER: *Magnanimité...*, p. 185, 441-442.

dicación de los profetas, comenzando por el primero: Samuel: «Mejor es la obediencia que el sacrificio»? [84].

Esta voluntad de Dios es una voluntad de amor. Como dice el P. F. Varillon, el amor no es un atributo de Dios, es su mismo nombre, su esencia; en cambio los atributos clásicos (justicia, omnipotencia, etcétera) son atributos de Amor. «Dios es *Agapé*» (*Jn.* 4, 8 y 16), es decir, fuente de bondad cuyo movimiento de amor se determina y justifica por sí mismo, como una corriente sale del manantial; su amor no es suscitado por la previa bondad de lo que ama; es Él el que desbordan la fuente de toda bondad, hace bueno aquello que gratuitamente ama. Dios ama y reparte bondad porque es Dios. No hay que dejarse sorprender por el aspecto filosófico de ciertos textos de Santo Tomás invocando el axioma dionisiano: el bien es comunicativo de suyo [85]. Por lo demás, no hace más que servirse de nociones filosóficas perfectamente válidas y profundas, para desarrollar la contemplación de los datos más fundamentales de la Revelación judeo-cristiana. Esta Revelación nos muestra a Dios, totalmente feliz y sin faltarle nada en lo absoluto de su gloria, constituir libremente unas criaturas, y en particular una criatura hecha a imagen suya, para comunicarles su bondad.

Siguiendo una economía de aproximaciones sucesivas y de profundización en la generosidad, Dios da ante todo a las criaturas el ser; y no solamente el ser según ese mínimum que consiste en existir, sino la posibilidad de ser más perfecto gracias a su propia actividad; de acabarse a sí mismo y de acabar el mundo mediante el ejercicio de un poder demiúrgico — la palabra, como vimos, es de San Juan Crisóstomo — que hay en cada uno. Más todavía: Dios hace al hombre a su imagen, destinándole desde el principio a tener categoría de hijo, de forma que pueda acabar el mundo mediante sus actos, *libremente*. La libertad, en efecto, es el modo de obrar que compete a un ser espiritual y a una persona que tiene el ser en sí, que posee una acción propia, juzgándola y escogiéndola. Ahora bien, por una nueva y gratuita comunicación de la voluntad de Dios, el hombre está llamado a realizar esto poniendo en obra, no sólo las energías demiúrgicas que Dios ha puesto en él y en el mundo, sino también mediante otro factor de conocimiento y de virtudes, el de la amistad divina que nosotros llamamos gracia, y que representa, previa una elección, una llamada, una comunicación personal mediante su «palabra» y el don del Espíritu, una nueva y más íntima comunicación de la bondad por parte de Dios [86]. Esta bondad va más lejos aún, hasta la comunicación real y

84. *I Sam.* 15, 22-23. Cfr. en cuanto a la inspiración, *Oseas,* 6, 6; *Amós,* 5, 21; *Is.*, 1, 10; *Miqueas,* 6, 6; *Sal.* 50, 9; 51, 18; en fin, nuestro Señor mismo, en *Mt.* 9, 13.

85. Cfr. en particular *Summ. théol.*, III, q. 1, a. 1, con el comentario de Cayetano. y también Ch. V. Heris: *Le mystère de Dieu*, París, 1946.

86. Nos referimos aquí al vocabulario de San Juan Crisóstomo, quien distingue la

sustancial de sí mismo a la humanidad mediante la unión de la persona del Verbo con el hijo de David en el seno de María. Nada más puede darse, pues esta unión es la única que Dios puede hacer de su mismo ser divino, sin panteísmo.

Estas comunicaciones se entrelazan de tal manera que la primera va hacia la segunda y encuentra en ella su significado, representando todas, por su voluntad y liberalidad, aproximaciones sucesivas de Dios. Forman parte del plan único, que podría traducirse en términos de retorno a Dios de cuanto de Él procede, como hace Santo Tomás en la *Suma*, o en términos de templo, como haremos en el volumen de *Études conjointes*, lo que podría resumirse mejor en este texto de San Pablo: «Todas las cosas son vuestras, pero vosotros de Cristo y Cristo de Dios» (*I Cor.* 3, 23): Cristo, en efecto, debe conducir al Padre todo aquello sobre lo cual haya establecido el reino, a fin de que Dios consuma, en bienaventuranza y en gloria, la comunicación de su bondad y su reino llegue a ser de esta manera el nuestro.

Tal es la santa y santificante voluntad de Dios en su plan de conjunto, aquel que nos es accesible. Para cada cual se traduce en lo cotidiano de la vida de forma múltiple y particular, en lo que muy bien puede llamarse vocación. Llegaremos ahí. Ahora bien, todas las vocaciones existen en el interior de este propósito de conjunto, el cual engloba el destino total del universo creado: de suerte, que la voluntad de Dios para cada uno, implica siempre imperativos en orden a la realización de su misericordia en el mundo entero y en todos los hombres. Él distribuye a cada cual los dones, las posibilidades, las ocasiones, en las que cada uno encuentra, juntamente con su tarea, el marco de la realización de sí mismo y de su felicidad [87], pero también la parte que le corresponde en el cumplimiento de la voluntad que abarca todo el mundo: la que quiere que sea saciado todo lo que respira, y que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad [88].

Todo creyente debe ser hombre de esta santa y santificante voluntad y cobrar fuerzas y alegrías en la certeza de que esta voluntad, sea la que fuere, es una voluntad de amor. Sabemos, y ellos están de acuerdo, que los laicos no tienen una «espiritualidad» especial. Ali-

realeza que Dios ejerce sobre la creación según la demiurgia y según la familiaridad: *Hom. 39 in I Cor.* n. 6 (P.G. 61, 241). Cfr. referencias a otras expresiones de la misma distinción, entre los Padres griegos, en *Journal of Théol. Studies,* 1948, p. 59.

87. ¿Qué sabio ha dicho esta frase: «El secreto de la felicidad está en amar su deber y procurar encontrar en él su placer»? La liturgia nos hace pedir también «ut mereamur assequi quod promittis, fac nos amare praecipis» (colecta del 13 domingo después de Pentecostés).

88. Cfr. *Sal.* 145, 15-16; *I Tim.* 2, 4; cfr. *Sab.* 11, 20-26.

Remitimos una vez más, en el volumen de *Études conjointes,* al trabajo sobre la noción cristiana de la profesión y de la propiedad.

mentarán, no obstante, su vida espiritual y buscarán su santificación inclinándose de forma más expresa hacia esta santa voluntad, animándose de celo para cooperar, dondequiera que estén, a que sea cumplida así en la tierra como en el cielo. Éste es el valor esencial que apenas nos atrevemos a llamar «propio», puesto que no le es particular, pero que sin duda es el más adecuado y el mejor apropiado para una «espiritualidad» del cristiano encuadrado en la marcha del mundo. Es digno de destacarse que en la ya mencionada encuesta de *La Vie Spirituelle* [89]. se designa con frecuencia la obediencia a Dios como rasgo característico de santidad; digno de destacar también que muchas respuestas concretizan este ideal de santidad en la figura de la Santísima Virgen [90]; ella «vivió una vida normal en la obediencia y el desprendimiento», en el mundo, entre el mundo, en el tráfago diario de una casita de «artesano», pero sobre todo, perfectamente purificada a la vista de Dios desde el momento de su concepción, fue a cada instante con exactitud lo que Dios quería que fuese. Y así, creando un vocablo expresivo, de la «participación progresiva en la gracia de inmaculización de la voluntad en la Santísima Virgen». Esto quere decir: crecer hacia una conformidad perfecta del querer divino sobre nosotros en cada instante, en cada circunstancia de nuestra vida.

Es notable, además, que cuando en la Iglesia se ha hablado de la forma especial de la función militante y, por tanto, terrena y laica, se ha subrayado el aspecto de voluntad de Dios. San Gregorio, cuya actitud ya hemos recordado, escribía: «No pertenece al hombre decidir el camino a seguir, sino que le es necesario conformarse a los planes de Aquel que dirige sus pasos» [91]. En nuestros días se prefiere aludir a Cristo Rey, al reino de su Sagrado Corazón; pero los excursionistas gustan también de recitar la hermosa oración de San Ignacio de Loyola:

> Señor Jesús, enséñame a ser generoso; a darme sin medida; a servirte como mereces; a combatir sin miedo a las heridas; a trabajar sin buscar reposo; a gastarme (a sacrificarme) sin esperar otra recompensa que la de saber que cumplo tu santa voluntad.

Vocación. — Puede decirse: todo es vocación, como Bernanos dice todo es gracia. Cierto, Bernanos no es un Padre de la Iglesia, pero los Padres (y muchos de los grandes escolásticos) no lo habrían desaprobado. Y, sin embargo, es evidente que existe otro sentido más estricto y preciso de las palabras gracia y vocación. *Vocational Council* designa

89. Cfr. fasc. de febrero 1946, sobre todo pp. 211, 223-24, 250, 252, 254, 262, 264, *295*, *296*, 319, 320, 321, 322, 325 (indicamos en cursiva las más características).

90. *Ibid.*, p. 195, 259, 260

91. *Re.* I, 39 (P. L. 148. 320); cfr. FLICHE, t. II, p. 91.

en inglés el consejo de orientación profesional; se refiere al sentido de vocación = profesión, corriente entre nosotros durante el siglo XVI; nuestro estudio acerca de la misión de la profesión, a la que remitimos una vez más (cfr. volumen de *Études conjointes*) justificará plenamente tal uso. Pero cuando, en francés actual, hablamos de la Obra de vocaciones, cuando decimos: hay (o no hay) vocación, pensamos exclusivamente en la vocación sacerdotal o religiosa, la del «más alto servicio». De ahí que, por una parte, algunos quieran reservar el nombre de «vocación» para designar el estado de entrega a Dios y abandono de las cosas temporales, o sea el estado del sacerdote y del religioso, y rehusen aplicarlo a la vida laica o al matrimonio [92]. Otros, en cambio, hablan de vocación para el matrimonio y para los diferentes estados de vida caracterizado por una profesión [93], o bien observan que la misma existencia de un celibato implica para el matrimonio, y le devuelve, un carácter de vocación [94]. ¿No tendremos aquí dos elementos o dos aspectos de verdad que, como en todas las cosas, convendría armonizar en una síntesis integral?

Esto no es difícil si, como hacemos, se parte de la voluntad de Dios que quiere la realización de un designio que, aunque se va realizando en dos planos diferentes, es único en la meta. Cada hombre tiene una vocación, puesto que sobre cada uno está la voluntad de Dios ordenada a la ejecución de este designio. Esta voluntad puede manifestarse de forma particular, pero de ordinario se da a conocer por los gustos del propio temperamento, de la educación, por las circunstancias de la vida, por la llamada que, expresa o tácticamente, le dirigen los otros hom-

92. Cfr., por ejemplo, V. A. BERTO, *D'une prétendue "spiritualité du laïcat"*, en *La Pensée cathol.* n. 11 (1949), p. 31-46; cfr. p. 41.

Esta posición recuerda un poco la del tomismo acerca de la premoción física para el bien, donde es necesaria una premoción especial, y para el mal, donde el hombre se basta para caer. Ahora bien, los estados de vida laica, y el del matrimonio, no son estados de decadencia para los cuales bastaría la flaqueza humana como explicación. Veremos que Santo Tomás los subordina al gobierno divino por la misma razón que el estado contemplativo.

93. Citamos, entre los autores antiguos, aquellos cuyos textos pueden verse en N. PAULUS: *Zur Geschichte des Wortes Beruf*, en *Hist. Jahrbuch*, 45 (1925), p. 308-316: CASIANO y San CESÁREO, HERVÉ DE BOURGDIEU († 1150), el Bto. PEDRO DE TARATASIA, Santo TOMÁS DE AQUINO (y cfr. *infra*, n. 95), ECKART y TAULERO, GERSON, DIONISIO DE RYCKEL (D. EL CARTUJO).

Entre los modernos mencionaremos, en particular, BOURDALOUE (citado por LITRÉ, s. v. *Vocation*).

Entre los contemporáneos, Y. DE MONTCHEUIL: *Remarque sur la conception catholique de la vocation*, en *Problèmes de la Vie spirituelle*, París, 1946, p. 75-94, y *Le rôle des chrétiens dans l'Église*, en *Études*, abril 1945, reproducido en *Mélanges théologiques*, París, 1946, p. 113-127.

94. Cfr. M. THURIAN: *La Communauté de Cluny*, en *Verbum caro*, 1948, p. 108-124; cfr. p. 116-117.

bres, etc. Ésta es la idea de Santo Tomás [95]; en el fondo es la de la tradición católica. Hay que notar que fueron precisamente los religiosos predicadores, entiéndase los espirituales y los místicos, quienes formularon la idea de la vocación para cada cual en su circunstancia, y de la santificación en el deber de estado cumplido «en nombre de Dios», es decir, en obediencia amorosa a su santa voluntad [96]. En especial en Eckart y en Taulero se encuentra la idea que exponemos: cuando el hombre se convierte a Dios recibe nuevamente de Él el mundo, que le es entregado como deber y servicio. Taulero habla expresamente de la llamada o vocación (*ruof*) *de Dios* [97].

El designio final es único, como decíamos, pero se distribuye en dos planos diferentes que la Biblia enseña a distinguir. El Génesis, que es el Libro de los comienzos, nos explica, desde el punto de vista de Dios y de su relación a Dios, los orígenes de dos órdenes de cosas, a las que están consagradas respectivamente una primera parte, que comprende los capítulos I-II, y otra segunda parte que va del primer versículo del capítulo 12 hasta el final del libro de toda la Biblia, donde acaba de «revelarse» el designio anunciado desde el principio, el Apocalipsis. Los once primeros capítulos explican — esencialmente desde el punto de vista de la libre y gratuita voluntad de Dios — el origen de las cosas que el hombre constata por todas partes en el mundo, lo que podríamos llamar el orden creacional: entorpecido, por lo demás, por el pecado, privado de su «integridad» y sujeto a la «vanidad», conforme al sentido que hemos dado a estas palabras en el capítulo 3. Se explica el cosmos, la tierra, la luz y la noche, el firmamento, el agua y lo sólido, el mundo vegetal y animal, el mismo hombre, su naturaleza espiritual, su existencia según el sexo masculino y femenino, el atractivo mutuo entre el hombre y la mujer, el matrimonio; igualmente el trabajo en lo que tiene de creador; también el pecado, el mal, la pena, el trabajo en lo que tiene de doloroso, la vergüenza de las cosas sexuales; los gérmenes de guerra y de muerte que hay en el mundo, algo de la civilización mecánica, las grandes diferencias raciales y las de lenguas y pueblos que hacen tan difícil el intercambio mutuo. La sección finaliza con el recuerdo de la variedad y dispersión de los hombres.

95. Cfr. N. PAULUS: *Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter*, en *Histor. Jahrbuch*, 32 (1911), p. 725-755: cfr. p. 728-730; *Der Berufsgedanke bei Thomas von Aquin*, en *Zeitsch. f. kathol. Theol.* 50 (1926), p. 445-454: con cit. de *III Sentt.* d. 26, q. 1, a. 2, ad 4; *C. Gent.* III, 134; *Contra impugn.* 5; *Quodl.* 7, 17; *Sum. Theol.* II-II, p. 179, a. 1; q. 183, a. 3.

96. Cfr. en PAULUS: *Die Wertung* p. 735-749, en particular los de BERTOLDO DE RATISBONA (O.F.M., siglo XIII), TAULERO, QUERUBÍN DE ESPOLETO, el cartujo ERHARD GROSS, los dominicos JUAN NIDER, JUAN HEROLT, MARCO DE WEIDA.

97. Cfr. los textos en PAULUS: *Die Wertung*, p. 737-739 y en K. HOLL: *Die Geschichte des Worts Beruf* (1924), en *Gesam. Ausfsätze z. Kirchengesch.*, t. III, p. 189, 219: cfr. 204.

Ahora bien, con el capítulo 12 comienza algo absolutamente nuevo, podríamos decir que una nueva creación:

«Dijo Yavé a Abraham: Salte de tu tierra, de tu parentela, de la casa de tu padre, para la tierra que yo te indicaré; yo te haré un gran pueblo...»

Ya no se trata aquí del orden creacional, con sus cuadros y leyes cuya regularidad ha asegurado la alianza de Noé; he aquí que comienza (en cuanto economía colectiva) el orden del libre propósito de gracia. Dios obra, no sólo como Causa de todas las cosas, sino como Señor, como Dios vivo. Con plena libertad, escoge, llama, comunica esta elección y esta vocación mediante la palabra. Aquí comienza la historia del pueblo que Dios reúne para Él, que llama del mundo para su servicio («Ecclesia»): lo que podríamos llamar el orden vocacional, como respuesta al orden creacional, orden del designio de gracia, cuya historia llena la Sagrada Escritura y que se realiza hoy día en la Iglesia.

Creemos que esta distinción de los dos órdenes puede aplicarse al problema de la vocación, pudiendo aportar bastante luz. Veremos una vocación en sentido amplio, que nace del orden creacional y de la Providencia general de Dios y una vocación en sentido estricto, ordenada propia y directamente a la realización del propósito de gracia, que brota de una intervención especial de Dios. Se comprende que la Escritura, que muestra el desarrollo y la manifestación del propósito de gracia divina, nos presenta como vocación la llamada que Dios dirige a cuantos escoge para ser los obreros de su designio y de su reino: todos los fieles que son llamados [98] y los instrumentos o ministros que Dios escoge como colaboradores [99]. Si la palabra «vocación» se ha aplicado particularmente al monje, hasta el punto de estarle casi reservada, no es, como observa Holl, porque se haya olvidado al pueblo fiel o porque el monje realiza integralmente y al pie de la letra la vocación cristiana. Por esto mismo se le ha ido aplicando tradicionalmente el texto referente a Abraham que acabamos de citar [100]. Holl se guía por la preocupación de valorizar el hallazgo de Lutero: muestra que éste, a la inversa de lo que pensaba era el sentido de la tradición, negó que el monje o el sacerdote tuvieran una vocación cristiana especial, de una cualidad distinta a la del za-

98. Empleo de κλῆσις para los fieles: *Rom.* 11, 29; *I Cor* 1, 26 (7, 20); *Ef.* 1, 18; 4, 1 y 4; *Flp.* 3, 14; *II Tes.* 1, 11; *II Tim.* 1, 9; *Heb.* 3, 1; *II Pe.* 1, 10. Empleo de κλητός *Rom.* 1, 6-7; 8, 28; *I Cor.* 1, 2, y 24; *Jud.* 1; *Apc.* 17, 14. Cfr. bién múltiples empleos de καλέω.

99. Algunos ejemplos: Abraham: *Gén.* 12; *Is.* 51-2. — Moisés: *Ex.* 3. — Samuel: *I Re.* 3 — Isaías: *Is.* 6 (49, 1). — Jeremías: *Jer.* 1. — Los apóstoles: *Mt.* 4, 21; Mc. 1, 20; 3, 13. — Pablo: Rom. 1, 1; I Cor. 1, 1; Gal. 1, 15.

100. Cfr. los textos citados de HOLL: *l. c.*, p. 192, n. 5; 195, n. 1; 199, n. 1.

patero o a la de una madre de familia. Mas la exegesis contemporánea estima que Lutero ha exagerado el valor de la profesión o de los estados de vida en el mundo como vocación cristiana, dándoles un relieve que no tienen en la Escritura [101].

Las vocaciones para el servicio directo del propósito de gracia de Dios tienen algo particular; son mucho más imperiosas; organizadas socialmente en y por la Iglesia, que colabora así una vez más con Dios, y una vez más realiza en el campo visible lo que el Espíritu Santo opera en el interior, hacen entrar en una «institución» (en el sentido de G. Renard) y constituyen en un estado sagrado particular [102]. No obstante, las tareas queridas por la Providencia en el orden creacional, para el cumplimiento del plan divino total, son objeto de verdaderas vocaciones, si bien en un sentido menos rígido y en forma menos urgente. Son tan diversas como hombres existen, pues Dios llama a cada cual por su nombre, mas todas tienen una finalidad común y pueden distribuirse en algunas determinadas categorías.

Su objetivo común es tender a perfeccionar y armonizar los órdenes creacionales intentando arrancarlos de la «vanidad», procurando para cada cosa, en la medida de lo posible, su «integridad», lo cual no puede hacerse si no es colocándolos en orden a la vista de otras cosas (paz, unidad) y sobre todo a la vista de lo que está por encima (orden). Recuérdese lo que, según vimos, constituye la preparación del Reino de Dios en la línea misma del cosmos. En concreto, esto representa el esfuerzo del hombre por liberar y desarrollar las energías latentes en el mundo (poder demiúrgico), para liberase a sí mismo del mundo, para completar la creación y completarse, respondiendo libremente a la llamada de su Creador, con su cooperación y la consagración de sí mismo, a la cabeza de un mundo que arrastra en la estela de su destino. Sería necesario recordar todos los textos de la Sagrada Escritura, del Antiguo y del Nuevo Testamento, que tengan algún sentido cósmico; pueden darnos una noción muy positiva de las vocaciones creacionales del cristiano.

Éstas pueden distribuirse en grandes categorías, según que constituyan miembros del organismo humano elemental, del organismo político, o del organismo económico. El organismo humano elemental abarca las condiciones de esposo y esposa, de padre, madre, e hijo. Todas estas condiciones pueden llamarse «órdenes» en el sentido que luego precisaremos. Pero la condición de esposo y esposa, consagrada por un sacramento, constituye un *orden* no sólo en el mundo, sino en la Iglesia,

101. Cfr. K. L. SCHMIDT, en *Wörterbuch* de KITTEL, t. III, p. 493, en nota.

102. «...no se puede entrar sólo por propia voluntad y no se puede abandonarlos por puro capricho...», etc.: DE MONTCHEUIL: *Problèmes...*, p. 90, hablando del estado sacerdotal y del estado religioso.

siendo denominada así por la tradición en un sentido eclesiológico y no simplemente sociológico [103]. En cambio, la distinción de las condiciones del organismo político en ciudadanos y gobernantes no tiene valor eclesiológico, salvo quizás si se considera la consagración de los reyes, como si se les instituyera en una función y una dignidad sagrada. También el organismo económico implica las condiciones de jefe y empleado, o más bien, dentro de una empresa, la de iniciador o director y colaboradores. El organismo económico se compone también de las diversas clases de oficios y profesiones, como de partes integrantes (la división anterior era más bien de partes potenciales).

Los antiguos veían en estas grandes categorías, y en muchas otras, otros tantos *órdenes* o *estados*. La palabra *ordo* tenía más de un significado; en general, abarcaba tanto el dominio profano como el de la Iglesia y significaba un estado de vida correspondiente a una función (*officium*), al que respondía, con unas definidas condiciones de vida, una regla de vida propia. De ahí que *ordo* fuera a la vez estado (*status*), cargo (*officium*), profesión (*ministerium*), dignidad y poder (*dignitas, honor*) y, en todo ello, *vocación* [104]. Situada en cierta condición que implicaba un régimen determinado de vida, de posibilidades, de gastos, de honores, y también de deberes (vivir conforme a su condición, a su estado) y representaba cierto grado (*gradus*) de una jerarquía social concebida de forma extremadamente orgánica. En realidad, cada uno tenía su función y su papel; el artesano, el albañil, eran artesano y albañil de una comunidad que tenía también sus guerreros, sus jueces, su rey, sus hombres de oración y sus sacerdotes. Cada cual tenía para los otros un servicio y una función determinada. Esta idea de organismo era muy corriente en las concepciones de la Edad Media; es el secreto de una sociedad, cuyo fijismo nos atrae poco, pero cuya idea esencial era perfectamente sana.

La Edad Media pensaba también que las funciones sagradas y las funciones profanas se completaban para construir una única sociedad, a la manera como dos paredes laterales forman una iglesia, o como los lados del hombre forman su cuerpo. Nosotros no podemos, como entonces, llamar «República cristiana» o incluso «Iglesia» a ese todo en el que el orden de trabajadores, de guerreros, etc., serían miembros exactamente igual que el de las vírgenes o de los monjes [105]. Podemos

103. Cfr. en el volumen de *Études conjointes,* la Nota sobre la condición laica y la del matrimonio como «órdenes» dentro del Cuerpo místico.

104. Cfr. en el volumen de *Études conjointes,* la Nota sobre la noción de *ordo* y de estado en la Edad Media. Su distinción.

105. Acerca de esta idea de organismo, cfr., además de los vol. de CARLYLE (*A History of Mediaeval Political Theory in the West,* 6 vol. y O. VON GIERKE (*Les théories polit. du mayen âge,* trad. J. DE PANGE, París, 1914); W. SCHWER: *Stand u. Ständeornung im Weltbild des Mittelalters,* Paderborn, 1934; W. DYKMANS: *Das mittel-*

valorar, eso sí, la intención profunda de verdad implicada en esa concepción y, una vez distinguidas con claridad las vocaciones de orden creacional y las vocaciones relacionadas directamente con el propósito de gracia y el Reino de Dios, marcar también que el primero de estos dos órdenes no carece de relación con el segundo.

No hay más que recordar lo expuesto en el capítulo 3. Vimos que la Encarnación se relacionaba con la Creación, que Cristo debía «recapitular» : de esta manera, la Creación encontraba en Él su perfección y su sentido plenario ; el orden creacional, que es el de las *explicaciones* y de las técnicas, recibe así un significado divino que brota de la sabiduría de la fe y responde a ese «suplemento del alma» de que habla Bergson, quien no tenía miedo de llamar al universo «una máquina de hacer dioses», descubriendo de este modo la vena de tantos textos patrísticos. «Igual que la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia», escribía Clemente de Alejandría [106]. Es muy de destacar que las antiguas liturgias eucarísticas, imitando sin duda la oración judía, insertaban la más profunda alabanza de Cristo con la alabanza cósmica ; este punto, que según nuestro conocimiento no ha sido nunca estudiado [107], merecería ser puesto en claro, ya que es de gran valor. Puede hablarse, como se ha hecho [108], de función adámica de vocación y de función crística de redención, con tal que, desde el principio, se marquen bien los lazos de una a otra, y no se las identifique luego respectivamente con los laicos y los clérigos ; pues si las tareas creacionales o la función adámica les incumben de manera especial, éstas hallan su sentido final en Cristo, y no impiden a los laicos tener parte en la función de redención y en las tareas de Iglesia, como creemos haber demostrado [109]. Por lo demás, la misma función o vocación creacional de los laicos es, en cierto sentido, función o vocación de la Iglesia, al menos una función o vocación en la Iglesia. Porque, en efecto, la vocación espiritual no sólo se inserta de ordinario en la vocación natural, señalada

alterliche Gemeinschaftsgedanken untter dem Gesichtpunkt der Totalität, Paderborn, 1937 ; A. H. CHROUST : *The Corporale idca and the Body Politic in the Midle Ages,* en *The Rev. of Politics,* 9 (1947), 423-452 ; R. GUELLUY : *La place des théologiens dans l'Église et la société médiévales,* en *Miscellanea historica De Meyer,* t. I, p. 571-589 (Lovaina, 1946).

106. *Pédagogue,* I, 6, citado por H. DE LUBAC : *Catholicisme,* p. 41. — La palabra de Bergson es la última de las *Deux sources.*

107. Cfr. solamente algunas páginas de J. MOUROUX : *Sens crétien de l'homme.* París, 1945, p. 38 s., y del P. FERET. en *La messe et sa catéchèse* (París, 1946), las cuales interpretan teológicamente la Biblia y no se basan en ninguna documentación litúrgica.

108. A. DE SORAS : *Tâches créatrices et tâches rédemptrices,* en *Revue de l'Action populaire,* agosto-septiembre 1951, p. 481-497 o en *Masses ouvières,* oct. 1951, p. 7-32.

109. Nosotros no entraríamos tampoco sin aportar notables correcciones respecto al punto de vista que hemos propuesto, de un sacerdocio de los fieles concebido como

providencialmente por nuestros dones, posibilidades, circunstancias, etc., sino que el cuadro, providencial para cada uno, de sus «tareas adámicas» es aquel en que los laicos tienen por misión propia el *ser la Iglesia*, conforme al famoso texto de Pío XII, que hemos citado anteriormente. Conviene, pues, no disgregar estos dos planos de vocación, bajo peligro de separar lo que Dios mismo ha unido en ese plan unitario, donde la creación es lo mismo que se había perdido y que debe ser salvado en Jesucristo.

A la vista de este ideal de vocación, uno de los deberes más urgentes del sacerdote es el de dar a conocer a los fieles el plan conjunto de Dios sobre el mundo, y ayudándoles a encontrar por sí mismos su lugar, su inserción en dicho plan, su servicio y su responsabilidad de cristianos en el mundo.

Servicio y sus exigencias. — Separados del mundo por una llamada de lo alto, hemos sido libertados de él; no nos dejaremos dominar por él. Ahora bien, Dios nos lo entrega como tarea; nosotros lo recibimos de nuevo como su santa y santificante voluntad, con vocación de cooperar al designio de Amor por su creación. He aquí el terreno de ese desprendimiento para un compromiso que equivale a libertad cristiana, del que ya hemos hablado a propósito de realeza espiritual.

La libertad cristiana no es la de un turista o de un aficionado y no en este sentido que somos peregrinos en el mundo. Es la situación de quien, libertado de la esclavitud, de un servicio cumplido por necesidad, recibe un nuevo encargo, o simplemente el mismo, como vocación y servicio de amor. El Padre, en efecto, no nos entrega el mundo como a seres egoístas y carnales, sino como a hijos suyos, familia y cuerpo de su Hijo unigénito, a todos nosotros como siendo uno solo, a nosotros en cuanto vivimos en caridad: «ut te tota virtute diligant, et quae tibi placita sunt, tota dilectione perficiant», nos hace pedir el Misal. De igual forma, lo que se nos entrega es el mismo mundo: es el mundo en cuanto dominio del Padre. De este mundo, todo le pertenece; nosotros estaremos en él muy alegres, como niños en la casa de su Padre, pero también, aunque niños por ausencia de malicia, tenemos juicios de adultos (cfr. *I Cor.* 14, 20), estaremos como administradores

sacerdocio de ofrenda de la creación (cuyo acto supremo sería la ofrenda del pan y del vino que han de ser consagrados), mientras que el sacerdocio de los sacerdotes jerárquicos sería un sacerdocio de reconciliación por la Redención. Esto sería rebajar el sacerdocio de los fieles al rango de sacerdocio natural. Ahora bien, el sacerdocio natural, del que hemos hablado en el cap. 4, queda asumido en el sacerdocio espiritual, e incluso en el sacerdocio bautismal de los fieles; y éstos, teniendo propiamente tareas creacionales, desempeñan un papel particular en la ofrenda de la creación tal como la realiza cada día la Iglesia «por Cristo nuestro Señor». «Por quien Señor, creas incesantemente todos tus bienes, los santificas, los vivificas, los bendices y nos los repartes» (canon de la Misa).

cuidadosos de bienes que no nos pertenecen, pero que son del Padre, destinados por Él para toda la familia.

Éste es, como probamos en otra parte, el sentido profundo del evangelio del administrador infiel [110]. Se trata de obrar eficazmente para la vida eterna usando bienes que, radicalmente, no son nuestros sino del Padre de todos. Se trata, pues, de un servicio *de Dios* y de nuestros hermanos, sus hijos, no únicamente en sí mismos, sino en esta parte de su dominio común que nos ha tocado regentar. Sin perjuicio, por supuesto, del servicio directo de Dios y del prójimo, como corresponde especialmente a los sacerdotes y religiosos. El hecho de que se trate en todo esto de un servicio de Dios no impide ni que se añadan otros sentimientos, sobre todo si están inspirados por Dios mismo, autor de las buenas inclinaciones naturales (interés por las cosas, simpatía, amor hacia el mundo de los hombres), ni que se carezca de gusto por la obra que se nos ha encomendado. De ordinario, deberíamos salir de la oración o de la eucaristía con la ambición, como el Aliocha de Dostoyevski, de abrazar la tierra ; pues venimos a comulgar en la fuente de toda comunión y en la voluntad de Quien, cada día, con el pan de la jornada, nos entrega todas las cosas como tarea : «El pan nuestro de cada día dánosle hoy» ; «Mi alimento es hacer la voluntad de Aquel que me ha enviado y realizar su obra» [111].

Esta situación del cristiano como servidor fiel de Dios en el mundo, implica dos exigencias principales que corresponden, respectivamente, a un aspecto de desapego o trascendencia, y a un aspecto de inmanencia o compromiso.

Respecto al compromiso, es decir, a la fidelidad del servicio o prestación, la exigencia consiste en la competencia y la lealtad a las cosas. Servir a Dios en el cuidado de su hogar y de sus hijos es sin duda ofrecer y ordenar todo esto a Dios mediante la oración, pero también, esencialmente, realizar bien esta tarea para la cual, como para cualquier cosa, se necesita una verdadera competencia. Y así para todo lo demás : docencia, ciencias, periodismo, oficios comerciales o industria-

110. Remitimos, una vez más, al estudio sobre el sentido cristiano de la propiedad y de la profesión, en el volumen de *Études conjointes*. Allí se explica y fundamenta lo que aquí decimos con brevedad.

11. *Jn*. 4, 34. Sobre el pan de cada día, dado para la jornada sin que se tesauricen las reservas para el día siguiente, cfr. la hermosa página de Vl. SOLOVIEV : *Les fondements spirituels de la vie*. Trad. G. TZEBRICOW, París-Bruselas, 1932, p. 56 (2.ª ed., Tournai, 1948, p. 47), una obra profunda y digna de verdad de ser leída. Para la comunión y el mundo vuelto a Dios, en el amor de Dios que engloba toda criatura, algunas sugerencias de M. GIANNDOUR : *Notre messe continue*, en *Vie spirit.*, mayo 1951, p. 466-471. La Iglesia nos hace recitar el cántico de los tres jóvenes (*Dan*. 3, 57-58) como acción de gracias.

les... No descendemos a detalles, remitiendo para una formación mejor y más precisa de estas ideas al texto de E. Gilson que hemos citado más arriba. Los católicos harán bien en reflexionar sobre sí mismos a la luz de estas ideas. ¿Qué exámenes de conciencia de nuestros libros de piedad enfocan efectivamente esta faceta de nuestros deberes? ¿Quién se interroga y acusa a este propósito? ¿Por qué, con tanta frecuencia, las buenas intenciones proceden de un serio esfuerzo de competencia técnica, y el motivo de servicio de Dios, en lugar de aguijonearnos hacia la honestidad en dichas tareas, encubre la mediocridad, la indiferencia, a veces la deshonestidad objetiva? ¡Oh! ¡Qué profundo es en esto Péguy! Transcribimos el célebre Texto:

> No basta abatir lo temporal para elevarse en la categoría de lo eterno. No basta abatir la naturaleza para elevarse en la categoría de la gracia. No basta abatir el mundo para elevarse en la categoría de Dios... Porque quienes no tienen la fuerza (y la gracia) de ser de la naturaleza creen que son de la gracia. Porque quienes no tienen el valor temporal creen que han entrado en la penetración de lo eterno. Porque quienes no tienen el valor de ser del mundo piensan que son de Dios. Porque quienes no tienen el valor de ser de uno de los partidos del hombre creen que son del partido de Dios. Porque quienes no aman a nadie, creen que aman a Dios.
> También Jesucristo ha sido hombre [112].

En cuanto a la exigencia de trascendencia, afecta a la fidelidad y pureza del servicio como servicio, no ya en la autenticidad de la prestación, sino en la actitud espiritual que la anima. Se trata de respetar todo cuanto puede significar para nosotros un haber, esta cualidad de sus hijos de Dios, miembros de su familia y del cuerpo místico de Cristo. Un haber, pues, que, siendo nuestro, no es completamente nuestro, sino de Dios y de todos los hermanos. Ésta es la condición regia del cristiano que no solamente posee las cosas, sino que domina su posesión considerándola como servicio o posibilidad de servicio. Éste es el programa concreto de la realeza espiritual, tan cercana al sacerdocio interior, por la que nosotros dominamos ofreciendo y dando: una cosa que, al igual que la competencia, exige también preparación. Recordemos las palabras de Jesús: «¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma? ¿Qué daría a cambio de su alma?» (*Mt.* 16, 26; *Mc.* 8, 37), y tantos otros textos en los que se afirma la superioridad del ser sobre el haber, de la persona hecha para amar y servir por amor sobre el individuo esclavo de un amor egoísta [113]. Y des-

112. *Note conjointe sur M. Descartes:Oeuvres compl.*, ed. N.R.F. t. IX, p. 180 y 181.

113. Este es el alcance de textos como éstos: «Si tu mano o tu pie es para ti ocasión de escándalo, córtalos y échalos lejos de ti: mejor te es...». etc. (*Mt.* 18, 8-9; *Mc.* 9, 42; *Mt.* 5, 29-30; *Mc.* 8, 37); «No amontonéis tesoros para vosotros... porque donde está tu tesoro, allí está también tu corazón»; «No os acongojéis... ¿No vale más la vida que el alimento?» (*Mt.* 6, 19-21, 25).

pués del Maestro, escuchemos a los apóstoles: «Todo me está permitido, pero no me dejaré dominar por nada» (*I Cor.*, 6, 12): «Cada cual es esclavo de quien triunfó de él» (*II Petr.* 2, 19). Dibujado de esta manera el programa de la libertad cristiana y de la realeza espiritual, ¿no nos revela el sentido concreto de las fórmulas algo enigmáticas que citábamos al principio del capítulo: poseer como si no se poseyera, llorar como si no se llorase y, traducidas en términos contemporáneos: viviendo mal y sin embargo tranquilos, inquietos por los hijos y no obstante llenos de confianza; etc.? ¿No significa esto que aquellos a quienes su vocación obliga a permanecer en el mundo pueden con todo seguir la llamada dirigida a todos los creyentes, en la persona de su padre: «Sal de tu familia, de tu país y de tu parentela»? Salir sin salir, usar como si no se usara, esto quiere decir en la práctica no dejarse dominar por aquello mismo en que se debe trabajar para servir a Dios de todo corazón.

Ejercer la dignidad real no ha sido nunca cosa fácil para el cristiano... Ahora bien, la victoria se ve en la empresa más que en los resultados: en la batalla de la fe, todo verdadero combatiente es vencedor, porque la misma lucha es ese «poco» en el que basta ser fiel para obtener una recompensa mejor [114].

Compromiso y responsabilidad. — Hay una concatenación rigurosa entre estas cosas: voluntad de Dios, vocación que asigna un servicio, compromiso, sentimiento de responsabilidad. Gracias a una lógica viva muy firme nuestra época vuelve a encontrar la idea de la condición laica como situación cristiana y marco de santificación, al mismo tiempo que se siente particularmente atraída hacia el compromiso apostólico (misionero), y sensible al sentido de responsabilidad del deber de «tomar a su cargo» tal o cual parte del campo en que ha sido llamada para trabajar. Hemos visto que una conducta providencial de gracias de santidad y de canonizaciones, como también de directrices pastorales (cfr. *Marginales* al final del capítulo), parecen sancionar esos atractivos de la conciencia cristiana. Cada generación tiene sus palabras claves. En la Edad Media se arrastraba a los espíritus con las palabras unidad y orden; las de Evangelio y libertad cristiana hacían vibrar a todo el mundo en el primer tercio del siglo XVI; el siglo XVIII se entusiasmó por Razón, Naturaleza, Sublime; la generación actual ofrece el máximum de resonancia a las palabras, ayer sin brillo, de compromiso, misión, comunidad, responsabilidad.

No son solamente bellas palabras cristianas; suponen realidades profundas: esencialmente el que, en un mundo que es de dominio divino, cada uno ha recibido una tarea y unos talentos para prove-

114. *Mt.* 25, 21 y 23; *Lc.* 19, 17; cfr. 16, 10. Cfr. también en esta perspectiva a *II Tim.* 2, 3; 4, 8; *Sant.* 1, 12.

cho de toda la família de los hijos de Dios, de los cuales tendrá que dar cuenta. Se es responsable de algo ante alguien, a saber, ante la Autoridad de quien nos ha encargado una misión de la que deberemos dar cuenta. Así somos responsables personalmente delante de Dios, ya que de Él procede toda autoridad. No será posible, pues, argüir por el carácter personal y trascendente del último fundamento de todo para desconocer que entre Él y nosotros existe la mediación del orden de cosas en que nos ha colocado y que participa, si es auténtico, del carácter absoluto de su autoridad. De ahí que no sea ridículo el estimarse responsable ante la Sociedad, ante la Humanidad, ante el Mundo, ante la Historia, ni el escribir estas palabras con mayúscula: designan, en efecto, otros tantos objetivos de Dios, puesto que representan otros tantos órdenes de su voluntad. Toda persona está comprometida a la vista de estos órdenes generales, igual que ante Dios mismo, salvo si ha sido exceptuado por una voluntad superior.

Ante estos órdenes universales se ve ligada por una obligación sagrada. Ésta se manifiesta, no sólo en los deberes generales, como trabajar lealmente, decir la verdad, etc..., sino en obligaciones circunstanciales en que el hombre se reconoce personalmente comprometido, llamado y obligado, aun cuando ninguna ley expresa se lo dicte. Quien ve a un niño en peligro se siente llamado a socorrerle y obligado a prestarle ayuda; quien sabe alguna cosa acerca de un accidente o de un crimen se ve obligado a aportar su testimonio. Permaneciendo quieto sería traicionar algo a lo que estamos ligados. Desde el momento que si no lo hago no se hará, si me oculto faltará algo, me siento tácitamente cargado de una responsabilidad, sabiendo que si me abstengo traicionaré lo mejor de mi mismo. Y es que la persona humana, y más aún la persona cristiana, no es libre en el sentido sartriano de la libertad; es libre y ligada a la vez. Por esto escribe San Pablo: «Vosotros, hermanos, sois llamados a la libertad: cuidad de que esta libertad no os sirva de ocasión de vivir según la carne, pero sed siervos unos de otros por un amor espiritual (*Gal.* 5, 13). El hombre tiene inscrita en la estructura de su personalidad una realización de los bienes universales y absolutos, cuya naturaleza determinan para cada uno las circunstancias en que se halla.

Dostoyevski ha dado también, en el campo literario, una fórmula profunda de todo esto al decir que somos responsables — y eventualmente culpables — de todo y de todos. Esto no es literatura. Muchos cristianos, y a veces no cristianos, lo comprenden. Cuando ven que una cosa que consideran como uno de sus valores, o incluso como una de sus razones de vivir, no se haría si no la hacen ellos, se sienten personalmente obligados como por una orden superior y, por encima de las responsabilidades determinadas por su estado, su oficio y su familia,

asumen de buen grado otras, en las que han reconocido la llamada de Dios. Veremos, por ejemplo, que en un hogar o un grupo de hogares «se hacen cargo» de la preparación para la primera comunión y perseverancia cristiana de niños prácticamente abandonados, o también que un fiel «asume» la representación de los cristianos en tal o cual organización sindical, social o política. ¿Vocaciones libres? Uno se siente llamado y ligado, sin embargo, porque todos están encargados de todo, las circunstancias exteriores e interiores determinan para cada cual las propias responsabilidades, como ya vimos (cap. 8) a propósito del apostolado. Cada cual debe reconocer sus compromisos y aceptarlos.

Son en verdad hermosas palabras cristianas estas de compromiso, misión, responsabilidad. Salen, por acrecentamiento, del vocabulario insípido en que un adulto no podía sentirse cómodo. Si es normal de hecho que la educación progresiva inicie en todo esto, estas palabras representan valores que son valores de vida adulta. El compromiso es a la vez medio, signo y fruto de la llegada a la vida adulta; por él se hace y en él se manifiesta la madurez de la personalidad [115]. Adulto es quien asume plenamente la responsabilidad de sus actos y realiza — en el doble sentido de la palabra — comprender y efectuar — el papel que está llamado a desempeñar en el pequeño mundo de lo cotidiano y, luego, eventualmente, en el amplio mundo de la sociedad y de la historia. Es el hombre nacido por completo al mundo: no ya con este nacimiento que, después de unos meses de gestación, da al viviente su existencia física propia, sino con ese otro que, progresivamente, por una lenta toma de posesión personal del capital de vida cultivada atesorada por los hombres, a través de unas crisis sucesivamente superadas y unos estadios logrados y traspasados uno tras otro, le introduce en el mundo de la acción y de la historia, a fin de que ocupe su lugar y haga a su vez, según su medida, obra de creación.

Aceptar responsabilidades es ante todo tomar posición: frente al hogar, la profesión, las realidades económicas, la vida social, incluso política; también frente al testimonio personal, las actividades parroquiales o de Acción Católica. Tomar posición es aceptar entrar en oposición de opciones y de fuerzas divergentes y, por tanto, tener enemigos; es comprometerse en un estado de lucha. Ésta es la mayor prueba del carácter, ya que tener carácter es afianzar las convicciones en la propia vida y mantenerlas de cara a la realidad, por turbia y brutal que sea. Endosar la responsabilidad de alguna cosa conducirá a menudo a marcar límites al compromiso aceptado y a poner condiciones. El verdadero sentido de responsabilidad no es compatible con una actitud de aceptación general; la obediencia pasiva destruye las raíces

115. Algunas observaciones en este sentido en S. LIGIER: *L'adulte des milieux ouvriers. Essai de Psychologie pastorale.* París, 1951, p. 262-272.

psicológicas y morales de la responsabilidad. Las autoridades que se sienten inclinadas al abuso de su poder deberían meditar acerca de la línea de conducta seguida por el mismo Dios, quien respeta de tal manera nuestra libertad que llega a preferirla a la afirmación de su propio dominio [116].

Pero, sobre todo, quien dice responsabilidad o compromiso dice juicio y elección personal. Las conciencias que, desde siempre, han contraído la costumbre de referirse a determinaciones totalmente elaboradas, que no han desechado el miedo de asumir una iniciativa y una opción, corren el peligro de ser conciencias infantiles, pusilánimes, desamparadas e inactivas ante empresas inéditas que suponen decisión y valentía. Muchos escritos denuncian los delitos del legalismo, que no conoce más que soluciones elaboradas, y los hábitos de vivir y pensar como por procuración, lo que hace imposible la constitución de un laicado apto para responder a las tareas que hoy le esperan [117]. Hay mucho que hacer todavía para curar a los laicos de su manía de buscar siempre determinaciones que los dispensen de pensar por sí mismos los problemas, y a los clérigos su costumbre de prever, decidir y prescribirlo todo. Poner cada cosa en su lugar supondría, en primer lugar, restaurar entre los teólogos y en los manuales de docencia clerical, y luego proponer a los fieles y aplicar de manera viva a las grandes necesidades de las conciencias contemporáneas, la admirable teología tomista sobre la prudencia. Algunos progresos se hacen en este sentido y quien desee seguir la corriente dispone por lo pronto de buenos puntos de partida [118]. No obstante, falta mucho para que el elevado y delicado equilibrio de Santo Tomás sea comprendido de verdad por todos los doctores de Israel y, por lo mismo, para que sea propuesto de verdad a las conciencias modernas en confusión.

116. Como lo dice magníficamente H. GOHDE: *Der Achte Tag.* Innsbruck, 1950, p. 242.

117. Sin prejuicio de muchos otros, remitimos en particular a E. MOUNIER: *L'affrontement chrétien.* Neuchâtel, 1945, p. 70 s.; M. DE LA BEDOYÈRE: *Christianity in the Market-Place,* Londres; trad. francesa de E. DETHISE: *Le christianisme sur la place publique,* Bruselas, 1947, sobre todo p. 70, 158; L. BOOP: *Religiöskirchliche Mündigkeit als Zielbild der Seelsorge* y *Vom mündigen Gewissen,* en *Pastor Bonus (Ostdeutscher u. Oberrheinisches Pastoralblatt),* 1943, p. 1-16; R. EGENTER: *Von der Freiheit der Kinder Gottes,* Friburgo-en-B., 1948, p 132, 216; J. THOMÉ: *Der mündige Christ,* Francfort-s-M., 1949; J. KLEIN: *Kanonitische u. moraltheologische Normierung in der katholischen Kirche,* Tubinga, 1949. Pero también la obra de un R. GUARDINI, de un P. DONCOEUR, luego también más radicalmente incluso, de PÉGUY. *La Vie Spirituelle* ha hecho también un esfuerzo notable para plantear debidamente los problemas de la conducta del cristiano que evita no sólo las improvisaciones individuales, sino también el legalismo moralista y el infantilismo: cfr. en particular el fasc. de oct. 1951 consagrado a *Enfance et maturité spirituelles,* y el de mayo de 1951 del Suplemento, titulado *Loi et Amour.*

118. Pensamos en los trabajos de los PP. A. GARDELL *(La vraie vie chrétienne),* NOBLE y DEMAN (trad. del Tratado de la *Somme,* ed. *Revue des Jeunes,* en los de

Es una de las razones por las que muchos no han visto más salida fuera del moralismo, o fuera de una solución de pura obediencia a determinaciones ya hechas por la casuística, si no es en una pura «ética de la situación» o en una mística de la libertad evangélica. Según unos, la consciencia se da en cada momento su regla de acción partiendo del amor; según otros, cada situación, a menudo llena de antinomias insolubles, debe juzgarse sencillamente dentro de un espíritu de lealtad a sí mismo y de obediencia a la voluntad actual de Dios. La conciencia contemporánea es atraída en este sentido por una serie de factores que son hechos, pero a veces hechos lamentables. El P. K. Rahner sugería no ha mucho los siguientes [119]: tránsito de un mundo jerarquizado y estable a un mundo en movimiento, sacudido por revoluciones y cataclismos, en el que el hombre debe afrontar situaciones inéditas, complejas, con frecuencia trágicas, en las que le es muy difícil conocer su deber; influencia del existencialismo de Kierkegaard y tambén de publicaciones protestantes, con su desconfianza de toda metafísica de las «esencias», de toda «moral» de normas generales, y su insistencia sobre la obediencia del individuo a un querer positivo, a una llamada actual de Dios percibida en la conciencia [120]; el sentimiento de las antinomias insolubles acentuado por las dificultades de la vida y la pérdida de una certeza objetiva bien sistematizada y jerarquizada. Nosotros añadiríamos aún otros elementos, que valen por lo menos para Francia: el redescubrimiento de los valores religiosos y místicos por encima de la «moral» y el resurgimiento bíblico. En este aspecto, el redescubrimiento del Antiguo Testamento ha sido decisivo: de uno a otro extremo se ha visto que, para el hombre, el bien consistía en hacer la voluntad de Dios; se ha

J. PIEPER en Alemania, de J. LECLERQ (*La conscience du chrétien. Essai de Théologie morale,* París, 1947), de J. LECLERCQ en Bélgica, y también en el *Cahier de la Vie Spirituelle* sobre *Prudence chrétienne,* París, 1948 (es sin duda la mejor exposición. Obsérvese, p. 39, esta frase debida a la pluma del P. DEMAN: «La prudencia es el esfuerzo por incorporar en toda nuestra existencia las intenciones divinas»).

119. *Gefahren im heutigen Katholizismus,* Einsiedeln, 1950 (cap. 2, p. 31 s.: *Der Appell en das Gewissen*). W. DIRKS ha respondido a las críticas del P. Rahner: *Wie erkenne ich was Gott von mir will?* en el n.º de abril de 1951 de *Frankfurter Hefte*; trad. por F DEMENGE: *Comment reconnaitre ce que Dieu attend de moi?* en *Supplément de la Vie spirit.* sept. 1951, p. 243-270. Pero sin duda, mucho más que W. Dirks, el P. Rahner apuntaba a E. Michel y a los que se le aproximan.

120. Algunas páginas características de esta postura protestante: KIERKEGAARD: *Crainte et Tremblement,* trad. TISSEAU, París, 1935, p. 33; *el* comentario de W. VISCHER sobre el árbol de la ciencia del bien y del mal, o sobre el maná, o sobre la sabiduría de Salomón; K. BARTH: *Parole de Dieu et parole humaine,* París, 1933, p. 157-193 y *Zur Lehre vom Heiligen Geist,* Munich, 1930, p. 45; muchos art. de *Le Semeeur,* en particular el fasc. de mayo-junio 1950 (bello artículo del P. RICOEUR); etc. En el último volumen aparecido de su monumental *Dogmatik* (t. III-4, p. 16-18), BARTH se esfuerza por probar que el «suceso» ético no es más que un puro puntillado discontinuo, determinado por actos verticales de Dios: hay una continuidad de la voluntad, de las exigencias de Dios, por tanto de la acción humana.

Los autores protestantes hablan con más gusto de «ética» que de «moral»: la ética mira la conducta cristiana conforme a la voluntad de Dios; la moral implica una consideración del contenido objetivo de los actos y obras del hombre. La teología protestante, como se sabe, rechaza (en principio) la distinción de los pecados y la apreciación de su gravedad según la materia o el objeto.

encontrado una visión poco esencialista o sapiencial de la situación religiosa, aunque sí determinada por el querer y el acto de Dios [121]. Es indudable que todo esto ha influido en los espíritus en favor de la «ética de situación» : no que se trate, como dice el P. Rahner, de reemplazar el magisterio de las normas objetivas por el magisterio de la propia conciencia, sino en el sentido de que, por encima de las reglas objetivas y generales *dadas*, se hará referencia de buen grado a lo que Dios nos pide *hic et nunc*, a sus exigencias percibidas en una conciencia poseída por el deseo de dar, a su voluntad, una respuesta de obediencia y de amor.

Nosotros no ocultaremos aquí nuestro sentimiento, adquirido en la clase de Historia Sagrada ; hay una parte de verdad en esta «ética de situación» ; se la verá mejor en la perspectiva que creemos ser la de la vida cristiana comprometida en el mundo, caracterizada por el encadenamiento : voluntad de Dios santa y santificante — vocación — servicio — compromiso y responsabilidad. La voluntad de Dios es como el «pan de cada día» que debe recibirse de lo alto ; la conducta cristiana debe crearse sin cesar en su verdad mediante una profundización progresiva del mismo sujeto frente a Dios. «Transformaos con la renovación de vuestro espíritu, aconseja San Pablo, a fin de acertar qué es lo bueno y lo más agradable, y lo perfecto que Dios quiere de vosotros» (*Rom.* 12, 2). «Desde el día en que tuvimos esta noticia, no cesamos de orar y pedir por vosotros, para que seáis llenos de conocimiento de la voluntad de Dios, con toda sabiduría e inteligencia espiritual, y seáis de una manera digna del Señor, procurando complacerle en todo... y creciendo en el conocimiento de Dios» (*Col.* 1, 9-10) [122].

Ahora bien, es clarísimo que San Pablo pensaba que la voluntad de Dios nos es conocida ante todo por los mandamientos que Él mismo nos ha dado, y que existe una regla objetiva imprescindible de los actos por los que se le puede agradar o disgustar : el P. Rahner tiene razón al recordar la lista de *I Cor.* 6, 9 s. (cfr. *Gal.* 5, 18-21), así como también los textos en los que el mismo San Pablo presenta la observancia de la ley como condición de vida, como simple eco de la enseñanza más formal de Nuestro Señor Jesucristo [123]. Es evidente, ¿quién puede negarlo?, que toda «ética de situación» debe ser *ante todo y siempre* [124] ética de obediencia a esta voluntad

121. Así no es de extrañar que el mejor exegeta, entre los Padres, SAN JUAN CRISÓSTOMO, haya escrito que un acto censurado como malo es bueno si Dios lo quiere, e inversamente : «no es la naturaleza de las cosas, sino la decisión de Dios lo que hace una acción buena o mala» : *Adv. Judaeos*, 5 : P. G. 873, citado por A. MOULARD : *S. Jean Christ.* p. 93. Nuestro doctor se refiere al caso de Acab, castigado por haber conservado la vida a un rey sirio contra la voluntad de Dios (*II Re.* 20, 35-38), y a Fineas elevado al sacerdocio después de haber matado a un hombre y a una mujer (*Núm.* 25) ; podría haber añadido el de Abraham dispuesto a matar a su hijo, el del matrimonio de Oseas, etc. Para la explicación de tales casos en la teología clásica, cfr. por ej. Th DEMAN : *Le mal et Dieu*, París, 1943, p. 40-50 ; A. D. SERTILLANGES : *Le poblème du mal*, t. II, París, 1951, p. 39.

122. Podría citarse también a *Ef.*, 5, 17 ; 6, 6 ; *Heb.*, 10, 36 ; 13, 21, y la manera como son motivadas las cosas en *Col.* 3, 20 ; 4, 12 ; *I Tes.*, 5, 18 ; *Heb.*, 10, 10 ; *I Pe.* 2, 16 ; etc.

123. *Mt.* 19, 17 ; *Jn.* 14, 15, 21 ; *Rom.* 2, 13 ; *Gal.* 3, 12 ; etc.

124. Los textos y los ejemplos que suelen invocarse en favor de una pura ética de obediencia a la voluntad actual de Dios están tomados del Antiguo Testamento. Ahora bien, independientemente de toda consideración de una moral menos afinada, es preciso notar la profunda diferencia entre el régimen de la Antigua Alianza y el de la Nueva, el de la Encarnación y los dones mesiánicos realizados. La fidelidad

de Dios manifestada en los mandamientos, cuyo comentario viviente es la tradición cristiana, interpretada a su vez por el magisterio apostólico. No hay solamente una *ética*, hay también una *moral* (cfr. *supra*, n. 120) ; hay incluso, en las fronteras de la ciencia, una moral objetiva, una legítima discusión de casos, donde se corrobora la certeza de dichas reglas objetivas en orden a situaciones concretas más complejas : sí, el mismo San Pablo ha hecho cierta «casuística» [125].

Abrigamos la convicción de que las investigaciones auténticas de la «ética de situación», o mejor, repitámoslo, de una ética de la voluntad actual de Dios, hallan satisfacción a la luz de la teología tomista de la acción, con las importantes nociones de orden práctico. de prudencia y de dones del Espíritu Santo. Según Santo Tomás, la prudencia es algo muy distinto a una tendencia hacia la dosificación y la mediocridad ; es una virtud, es decir, una energía, de compromiso y de eficacia, basada en una convicción de las realidades finales ; algo distinto también a una colección de recetas u opiniones ya hechas, o a una sujeción pasiva a los enunciados de alguna instancia oficial y cómoda, a la manera de la masa pueril de que habla Dostoyevsky en su *Leyenda del Gran Inquisidor*. Es una virtud, o sea una adaptación viviente del sujeto a su existencia en orden al Bien ; una virtud moral del entendimiento práctico, en la que la rectificación vital respecto al Bien afecta a la misma percepción de la verdad y concierne al dominio en que la verdad debe *hacerse* y construirse por el mismo sujeto ; algo muy distinto, por tanto, a esos cuadernos de dibujo elemental en los que el alumno no tiene más que repasar los trazos de un modelo dado en punteado. Según esto, el papel de los sacerdotes respecto de los laicos no es tanto el hacer de ellos la «longa manus» del clérigo, diciéndoles *lo que conviene hacer*, cuanto hacer de ellos hombres creyentes, cristianos adultos, dejándoles afirmar y realizar las exigencias concretas de su cristianismo, conforme a su responsabilidad personal y a su conciencia. Virtud moral, la prudencia es además virtud intelectual, lo cual supone que el espíritu se esclarece y, por lo mismo, se informa y se cultiva, que pone en juego el máximo de posibilidades, que reconoce la necesidad de rodearse de consejos.

religiosa se distribuye en el A. T. entre una ley exterior, rígidamente meticulosa, y unas intervenciones de Dios de tipo profético del «suceso» barthiano. Había cierta separación entre los dones de Dios y su venida. Bajo el régimen de los dones mesiánicos que es, aunque imperfectamente, el de la Iglesia, la Santidad divina se ha hecho hombre y no solamente entra en la historia colectiva de la humanidad y de la Iglesia, sino también en cada fiel, en el hombre espiritual en quien, por la gracia de Dios, se ha interiorizado la ley. La grieta entre los dones de Dios (incluso su ley) y su venida queda abolida. No obstante, aunque el Espíritu Santo ha sido comunicado, mantiene aún una trascendencia no comprometida en la inmanencia ; Dios no es todavía todo en todos, existen mientras tanto intervenciones de tipo del «acontecimiento». Digamos que hay carismas de carácter profético, carismas de acto, diríamos, que pueden ir respecto a nosotros contra carismas de estado, o al menos sobrepasar las determinaciones objetivas dadas en los mandamientos, los deberes de estado, la doctrina común de la Iglesia.

125. K. ADAM : *Spannungen und Harmonie*... Nuremberg, 2. ed., 1948, p. 111-115, parte de *I Cor.* 10, 27 s., y de *I Cor.* 7, hace ver cómo la «casuística» de San Pablo no se queda en una especie de dosificación «prudente», cómo toma en serio los «casos» planteados a la conciencia, pero también cómo, en cada caso, establece el principio, inmerso en el corazón de la misma existencia cristiana, partiendo del cual los fieles podrán y deberán formarse un juicio de conciencia : y ese principio será siempre, en definitiva, la caridad que edifica. Cfr. R. EGENTER : *o. c.*

Pero éstos nunca se convertirán en determinación, dispensando ni siquiera a los niños, de un progreso vivo de la conciencia, animada por la entrega a los fines y por la voluntad de servirlos. El sacerdote, puesto que es normal que intervenga, será el reflejo fiel de la doctrina de la Iglesia y se esforzará por entrar, con las almas, en los problemas de su situación concreta, ayudándoles a pensar *prácticamente*, bajo la mirada de Dios. Todo esto no será posible si no es en una atmósfera de oración, de docilidad habitual a Dios y a lo mejor de sí mismo. En estas condiciones, la virtud de la prudencia, con sus límites humanos, encuentra fácilmente el socorro de los dones del Espíritu Santo, en particular los de sabiduría y consejo. Estos dones significan para el alma una disponibilidad para las visitas de Dios y a lo que ellas implican de exigencia ; y, por tanto, una disponibilidad al «acontecimiento», una docilidad a los deseos positivos y actuales del Señor. Santo Tomás ve su papel como coextensivo a toda la vida espiritual, como una de las condiciones de la existencia cristiana.

Éstas son las perspectivas que conviene reafirmar en la moral ; los problemas planteados por el compromiso laico y por una espiritualidad dominada por la voluntad de Dios encontrarán en ella fácil solución, sin caer ni en el *in pace* de la sujeción a lo ya hecho, ni en la aventura de una pura «ética de situación».

[Una vez que estas páginas habían sido escritas y publicadas en forma de artículo, hemos leído los discursos en que S. S. Pío XII adopta posición acerca de la «Situationsethik», puntualizando las exageraciones y los errores a que da lugar : cfr. Discurso del 23 de marzo de 1952 con motivo del Día de la Familia (AAS 1952, p. 270-278 ; *Doc. Cathol.* 20 abril 1952, col. 449-456 ; *Ami du Clergé,* 24 julio 1952, p. 472-474) y Discurso a la Federación mundial de las Juventudes femeninas católicas, 18 abril 1952 (AAS, p. 413-419 ; *Doc. Cath.* 18 mayo 1952, col. 589-596 ; *Ami du Clergé, ibid.,* n. 475-477.]

La afirmación de los valores de compromiso misionero, de servicio y de vocación, viene acompañada en nuestra época por un redescubrimiento de las realidades comunitarias y verdadera necesidad de «formar equipo». Estas solidaridades son hechos que es necesario aceptar como tales, tanto más cuanto se los encuentra en la historia con una verdadera constancia [126], siendo preciso tan sólo intentar comprenderlos. Es un

126. Cfr. *Vraie et fausse réforme,* 1950 y, para toda la época actual, a MICHONNEAU-CHÉRY : *L'esprit missionnaire,* París, 1950, p. 157 ; E. MASURE ; *Prêtres diocésains,* Lille, 1947, p. 244 (texto de Mons. obispo de Gap) ; S. LIGIER : *o. c.,* p. 267. Las contestaciones a la encuesta de la *Vie spirituelle* insisten con frecuencia sobre la necesidad de equipos (n.º de febrero de 1946, p. 202, 254, 282), sobre el valor y la virtud de la vida comunitaria (p. 280).

Desde el punto de vista propiamente laico, es interesante observar que los diversos movimientos espirituales laicos, que fueron apareciendo continuamente durante la Edad Media, desde la reforma gregoriana, desembocaron, fuera de la Iglesia, en sectas, y en la Iglesia en asociaciones absorbidas finalmente por Órdenes religiosas (cfr. *supra,* n. 68). Cuando reaparece esta vena de movimientos laicos en la Italia de principios del XVI, con el Oratorio del Amor divino, encontramos una asociación caracterizada por estos dos rasgos : la amistad (unión, lazo entre los miembros) y el servicio de caridad (beneficencia, hospitales). Cfr. también, más tarde, la Compañía del Santísimo Sacramento, etc.

punto de gran importancia, reconociendo, por lo que pedimos disculpa. el hecho de haber hablado demasiado poco de ello. Hemos tratado del sacerdocio de los fieles, de su realeza espiritual, de su profetismo, incluso de sus aportaciones a la vida de la Iglesia como comunidad y de su función apostólica, especialmente desde el punto de vista de las personas. Es cierto que es lo más decisivo y que basta decir lo esencial. Pero hubiera sido conveniente, basados en una experiencia más concreta que la nuestra, hacer sitio al punto de vista comunitario, a las realizaciones en equipo, al testimonio y a las aportaciones de las comunidades como tales. He aquí algunos testimonios recogidos en los libros y en la correspondencia epistolar.

En las circunstancias de vida pagana en que nos hallamos, la santidad de los individuos aislados parece más que comprometida. Yo no la veo posible más que en la organización. Y es la boya de salvamento ofrecida por la Acción Católica, cuyo objetivo no es otro que el de constituir «una banda de Santos organizados»...

Para mí, el más importante de los medios de santificación es el pertenecer a una comunidad cristiana, con tal que esté bien unida y provista de elementos que yo sienta superiores a mí. Es muy duro subir solo...

Creo que el elemento esencial de santificación del hombre es la consecuencia de esta palabra de Dios, cuando la creación: «No es bueno que el hombre esté solo.» Se hace de esta frase una aplicación casi exclusiva al matrimonio, pero me parece que es restringir su significado. Para mí, lo que me parece ser un elemento primordial de santidad, es precisamente la vida comunitaria, que es a la vez una llamada, una luz y un principio de unidad...

Quisiera hablar de los problemas particulares planteados por la vida de los cristianos, cada día más numerosos, alistados como «permanentes» en las organizaciones, éstas también cada día más numerosas y diversas, desde el apostolado religioso directo hasta las instituciones internacionales como la ONU y la UNESCO, pasando por los periódicos y las revistas, las organizaciones sindicales o culturales, confesionales o no. Muchos de estos permanentes están marcados también, si se me perdonan las palabras, en la «revolución» social y en la «reforma» religiosa (...). Muchos de ellos, además, llegan a fatigarse hasta el punto de comprometer su salud física y a veces incluso su formación general y su vida espiritual.

Mi experiencia personal de cerca de treinta años y las confidencias de muchos camaradas me llevan a la conclusión de que, si no es en equipo, no es posible reaccionar eficazmente *ante todo para sí*, y ser capaz de orientar y animar su trabajo hacia la reforma y la revolución. Sin ser demasiado distante, esta vida de equipo debe tener cierta autonomía en relación a las organizaciones, incluso cuando éstas son católicas. Los institutos religiosos seculares pueden intervenir aquí, sobre todo para las mujeres. Sin embargo, muchos permanecen totalmente aislados y abandonados desde el punto de vista espiritual y apostólico. Yo acabo de ver a X; es, en verdad, uno de los sindicalistas más capaces y más influyentes. Se ha visto obligado a dimitir a los cuarenta y cinco años, en circunstancias muy lamentables. «Desde hace veinte años, me ha dicho, he tenido siempre que luchar solo, a excepción en C. con F. T. Cuando estaba en el error, que también caí en él, nadie me ayudó a ver claro. Cuando tenía razón, nadie me apoyó en el tumulto.»

La intervención sacerdotal es necesaria en estos equipos, pero creo que en esta colaboración sacerdotes-laicos, tan rica en muchos aspectos, tanto para unos como para otros, es necesario que el sacerdote acepte también «recibir». Sólo con esta condición podrá dar en abundancia.

Estos testimonios plantean muchos problemas; enuncian también la solución en tanto pueda ser formulada, pues en el plano teórico sólo puede indicarse la dirección; la dificultad reside en la práctica, la cual depende sobre todo de los hombres. Se trata menos de una cuestión de fórmula que de personas. Sea como sea, es importante tener ideas claras del problema y de las condiciones teóricas de su solución: porque cada uno, sacerdote o laico, puede hacer mucho, según que quiera o no trabajar en equipo y comunidad, bien para facilitar las cosas, bien para hacerlas más difíciles (cfr. *supra*, cap. 8, n. 149).

Un equipo y una comunidad no son una sociedad, ni una asociación, sino una amistad. Los diferentes tipos de unión nacen de un encuentro en la persecución de un mismo objetivo, de una comunión en los mismos fines [127]. Lo primero que hay que hacer es, por tanto, *comulgar en los mismos objetivos y finalidades,* lo cual supone un esfuerzo en el orden de convicciones intelectuales, aunque puede también lograrse por vía de acción empírica: ¿cuántas amistades se han creado y cuántos equipos se han formado entre hombres que, sin haber puesto en claro desde el principio los ideales que perseguían, se han visto ligados a las mismas tareas de salvamento, de promoción humana, a las que, cada cual por su parte, pero todos en conjunto, han entregado el corazón?

Ahora bien, hay muchas maneras de comulgar en los mismos objetivos; y, según esas maneras, la unión se realiza en planos diferentes. Puede comulgarse en ideales que, para los individuos, representen solamente medios exteriores de realización de una vida mejor y más abierta; en este caso, se tienen una simpatía general, pero no existe una comunión personal: en el fondo, hay intercambio entre las personas sin que las relaciones sociales se vean afectadas. Las personas dan (de) su actividad, no se dan a sí mismas. Por el contrario, se puede comulgar directamente con ideales que representen, para cada individuo, lo

127. Esta idea es clásica. Sin embargo, es tan importante que transcribimos aquí dos expresiones particularmente felices:

A. COCHIN: *La Révolution et la libre-pensée,* París, 1924, p. 271-272 y 286-287. «¿Queréis apretar la unión? Ensalzad la idea» (p. 287).

A. MICHONNEAU: *L'esprit missionnaire,* París, 1950, p. 162: «Muchos hermanos parecen creer que la vida de un equipo sacerdotal consistiría en una especie de contemplación mutua de sus miembros... No, hay que decir de la vida de equipo lo mismo que de la vida de amistad: no consiste en pararse para mirarse, sino en caminar unidos hacia una misma meta y andando de esta manera, a veces tras una jornada de marcha, llega a constatarse por la tarde lo que los discípulos de Emaús: ¿No ardía nuestro corazón cuando nos hablaba en el camino?»

Cfr. aún a H. H. FERET: *Charité et veritté,* en *L'Église, éducatrice de la charité* (Congrès de l'Union des Oeuvres, Lyon, 1950, p. 53-106).

más profundo de sus opciones y de sus compromisos, sus valores de vida suscritos personalmente, tal vez incluso sus razones más caras de vivir. En este caso, las personas se entregan ellas mismas, se dan y comunican unas con otras, comulgando en el corazón de sus convicciones y de sus finalidades. Hay algo absoluto en este don y esta comunión, que pertenece al mismo orden de ser, y sufriría por cualquier reserva en nombre de una posesión personal, de sentido individualista o egoísta. Es el orden de la amistad. Sigue habiendo intimidad. puesto que las personas comulgan ellas mismas, por lo que no permanecen exteriores unas a otras. Las personas aquí, lejos de ser intercambiables, forman parte de las relaciones de cambio y de la comunidad. Ahora bien, como puede verse, se trata de una comunidad donde, lejos de perderse, se hallan y se realizan en lo mejor de sí mismas.

En la unión de tipo-sociedad, las libertades individuales se ven limitadas por la obligación de respetar a las demás y de cumplir ciertos servicios; en la unión de amistad o verdadera comunidad, los objetos o finalidades en los que se comulga son los mismos que uno ha escogido y a que se ha comprometido personalmente. En la amistad, la comunidad es sobre todo comunidad de gustos y de orientación; el matiz de afectos y de intimidades es más fuerte; de donde la amistad es una especie de comunión o de intercambio en estado puro, tiene menos necesidad de acción afectiva en común, y resiste a la ausencia. Una comunidad es una amistad más amplia, sellada más bien por una acción de conjunto; es más exterior y menos íntima, aunque tenga idéntica ley fundamental. El equipo depende más de un compromiso concreto y de un objetivo de eficacia: a esto va ordenada la comunidad, pero sin tener las mismas exigencias que la amistad en el plano de la mutua complacencia afectiva, supone una comunidad totalmente franca y desinteresada de cuanto implica la eficiencia común. Es la forma normal de apoyo para adultos que tienen la personalidad desarrollada y han comprometido lo mejor de sí mismos en una labor que sobrepuja sus fuerzas individuales, sean orales o intelectuales, e incluso físicas.

En materia religiosa, el equipo deberá constar, no solamente de individuos o de hogares, sino *de laicos y sacerdotes*. Es lo que tuvo lugar en muchas asociaciones de laicos del pasado, en particular en el Oratorio del Amor Divino. La historia demuestra que esto no fue posible sino, cuando respondiendo al movimiento de fervor entre los laicos, se encuentran unos clérigos igualmente fervientes en su entrega a Dios y a las almas: en la Edad Media, principalmente los religiosos; en los siglos XVI y XVII, los sacerdotes celosos de la reforma católica, según las medidas reformistas de Trento y de las Sociedades de sacerdotes. Sin la participación sacerdotal, la comunidad o el equipo laico carecerán de consistencia y no acabarán por completo *en la Iglesia*. Con ella, y siempre

que el sacerdote se comprometa de verdad como hombre religioso, no solamente como ministro de un sistema, y que, sin abandonar el plano sacerdotal, entre en el juego de una comunidad leal, el provecho será enorme, tanto para el laicado como para el sacerdocio. ¡ Dichoso el hombre de Iglesia que es también hombre de una auténtica comunidad de hombres en la Iglesia !

La parroquia debería ser normalmente una comunidad así. Y esto tanto más cuanto que, en sociología teológica, equivale a la familia. ¡ Ay ! Los laicos se lamentan de no encontrar apenas apoyo en su parroquia [128] Muchos, en cambio, dicen haber hallado mucho para su vida espiritual en las agrupaciones de Acción Católica [129]. ¿ No será porque la Iglesia tiene en ella una forma más comunitaria, de asociación y porque la alianza sacerdocio-laicado es en las mismas más real ? De hecho, cuanto dijimos anteriormente acerca de la construcción comunitaria de la Iglesia (cap. 7), sobre la Acción Católica y el conjunto sacerdocio-laicado (cap. 8), debería encontrar una traducción concreta aquí, es decir, en el plano de la «espiritualidad» de los laicos. En esta espiritualidad, los valores comunitarios son reclamados, no sólo por la lógica más esencial del Evangelio y por las exigencias más íntimas de la vida cristiana, sino por los elementos más característicos de la vida del cristiano en el mundo : la voluntad de Dios, vocación, servicio, compromiso y responsabilidad.

¡ Quedan, por supuesto, muchas dificultades ! Las de encontrar tiempo, vencer el egoísmo, mantener el equilibrio entre el aspecto de intimidad y el aspecto de abertura y acogimiento, etc., etc. Las contestaciones serían infinitas, como las dificultades... Todas ellas serán un reflejo de la única respuesta divina : el amor hasta el sacrificio.

Bajo el signo de la cruz. — Se enfoque la condición del laico en cuanto es un *no* al mundo, o en cuanto es un *sí* franco, se encuentra siempre la cruz [130].

El *no* al mundo, es la victoria del hombre espiritual sobre el hombre carnal. «Los que son de Jesucristo han crucificado la carne con sus pasiones y sus codicias» (*Gal.*, 5, 24) ; «Si tu ojo te escandaliza...» (cfr. *supra*, n. 113). Todas las afirmaciones del Evangelio o de San Pablo valen tanto para el cristiano en el mundo como para el monje, y la Iglesia las propone a uno y a otro. No se trata de que haya una vida, la religiosa, en la que uno se siente obligado por los imperativos del Reino de Dios, y la otra, la del laico, en la que uno, prácticamente al

128. Cfr., en la encuesta de la *Vie spirit.*, un conjunto impresionante de testimonios en este sentido (febrero, 1946, p. 286). Evidentemente, como suele suceder siempre, se han manifestado más los que tienen agravios.

129. Cfr. *ibid.*, casi en cada página ; por ejemplo, 202, 281-282.

130. Cfr. R. SCHERER : *Christliche Weltverantwortung*, p. 149 s.

menos, se considere dispensado. Las palabras *regular* y *secula*r pertenecen al vocabulario canónico; su transferencia al dominio de la vida espiritual y de los problemas morales ha hecho indudablemente más daño que beneficio, y es preciso denunciar sus peligros. Desde el punto de vista moral y espiritual, no hay cristiano que no sea *regular,* puesto que todos, laicos y sacerdotes, están sometidos a la Regla del Evangelio, de las que todas las demás son sólo aplicaciones particulares [131]. El monje promete la «conversión de las costumbres» y tender de esta manera a la perfección del amor de Dios y del prójimo. Pero ni esta perfección ni la conversión cotidiana de las costumbres es algo reservado a los monjes; son la regla de toda vida cristiana. Por ejemplo, en el matrimonio no hay un momento en que, después de haber hecho un esfuerzo de comprensión y de delicadeza, que la ternura de un amor joven hacía por lo demás fácil, cada cual pueda adherirse a su yo egoísta y dejarse llevar de sus impaciencias, sus durezas y sus caprichos, sin preocuparse ni del otro, ni de perfeccionarse a sí mismo. No hay momento en la vida profesional en que uno pueda abandonar, como ideal juvenil trasnochado, la regla del esfuerzo, del servicio y, para decirlo de una vez, de un amor enemigo de todo egoísmo. La traducción del espíritu de las Bienaventurazas hecha por el Rearme moral — amor absoluto, desinteresadamente absoluto, pureza absoluta, lealtad absoluta — es indudablemente una versión muy humana de las cosas; por lo menos hace sensible el carácter, en efecto absoluto, de la regla evangélica. Bajo una fórmula positiva y atrayente, anuncia también en definitiva la ley de la cruz. Es la parte imprescriptible, en toda vida cristiana, de la espiritualidad de la *Imitación*, de lo que puede reconocerse después de esto (pero solamente después de esto) que no responde desde todos los puntos de vista a las necesidades de los fieles comprometidos en el mundo.

Decíamos al principio del libro: a lo que el Derecho canónico afirma como obligación de los clérigos corresponde en cierta manera un derecho de los fieles. Diríamos también aquí: a estas obligaciones de toda vida cristiana corresponde, para los pastores, el deber de ser guías de almas en este camino, e incluso de atraerlas a él; de estar prestos a enseñarles la vida de oración, el sentido de las aproximaciones de Dios, las exigencias de una verdadera conversión de costumbres según la ley del Evangelio. Si toda vida cristiana conoce obligaciones espiri-

131. Releer, a este propósito, *Gál.* 6, 14-16, que la liturgia presenta como epístola de la fiesta de San Francisco de Asís. — JACQUES DE VITRY (primera mitad s. XIII) escribía: «Non solum hos qui saeculo renuntiant et transeunt ad religionem, regulares judicamus, sed et omnes Christifideles sub evangelica regula Domino famulantes et ordinate sub uno summo Abbate viventes possumus dicere regulares» (*Libri duo, quorum prior Orientalis... alter Occidentalis Historiae nomine inscribitur,* Douai, 1957, p. 357; citado por N. PAULUS: *Die Wertung...*, p. 735).

tuales parecidas a las de la vida monástica, todo sacerdote debería ser, o poder ser, uno poco el padre Abad de su pueblo...

Puede decirse que el *no* al mundo representa la parte querida de la cruz; en el *sí* al mundo, que dice también el cristiano llamado a servir a Dios, encontraremos más bien la parte aceptada de la cruz; querida incluso, en el sentido de que no se la sufre como un animal sufre una herida: se la consiente, se la ama con la mente y el corazón, pero se la recibe sobre todo de Dios y de los acontecimientos, esos maestros que Dios nos da con su mano. Puede decirse que la cruz marca de uno a otro extremo el compromiso positivo del laico en la obra del mundo, igual que marca el mundo mismo, que está por entero bajo el signo de Cristo. No existe función dinámica que, para el cristiano, no sea crística... No hay verdadera caridad sin una educación en la escuela de la cruz. Distinguiríamos de buen grado, entre muchos otros, tres aspectos de nuestro encuentro con la cruz.

Ante todo, sin decir ni pensar que el obrar y el poseer del hombre (empresas, santidad, prosperidad, etc.) deben ser *expiados*, hay que reconocer que tienen necesidad de purificación. Desde que se entra en el juego de lo relativo para ir a lo Absoluto, es preciso que haya una purificación de las adherencias, que tan fácilmente se convierte en trabas en lastre mortal. No ha habido nunca una vida espiritual seria sin purificación de la fe, de la esperanza y del amor, es decir, de las virtudes de unión con Dios: a fin de que realmente uno se adhiera *a Dios*, en sí mismo y por sí mismo. El purgatorio responde también a una necesidad parecida, y es legítimo ver en él un «lugar» y un «tiempo» de purificación más aún que de expiación [112]. Desde esta perspectiva conviene ver el papel de tantas dificultades, fracasos, pruebas y tentaciones, que forman también parte del pan nuestro de cada día. Dios da la luz y la fuerza, aun en plena noche y debilidad, a quienes tienen el corazón dispuesto a acogerlas como exigencias de su amor. «En todas estas pruebas vencemos por Aquel que nos amó. Porque estoy persuadido que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente ni lo venidero... ni ninguna otra criatura podrá arrancarnos al amor de Dios en Cristo Jesús, nuestro Señor» (*Rom.* 8, 37-39).

El sacrificio voluntario considerado en su aspecto de desprendimiento doloroso desempeña en nuestras vidas el papel de limpieza. Salvo cuando se trata de cosas penosas, que se hacen sólo por deber, el compromiso en la obra del mundo peligra convertirse en el fin mismo de nuestra actividad. Estudiando, escribiendo, cuidando de mis hijos o entregándome al trabajo, con la intención general de obedecer a Dios y servirle, no por ello dejo de estar ocupado, concretamente, en cosas precisas

132. Cfr. *Le purgatoire*, en *Le mystère de la mort et sa célébration* (*Lex orandi*, 12) París, 1951, p. 279-336; sobre todo, p. 289.

que acaparan en extremo y, con frecuencia, atraen poderosamente la atención; donde, además, el amor que me tengo a mí mismo, y a veces mi amor propio, encuentran de qué alimentarse. Esto no es malo. Procuremos no hacer nunca nada, sea lo que sea, «para el buen Dios», en el sentido que San Vicente de Paúl, viendo a una hermana muy negligente en su trabajo, le decía: ¡Oh, hermana, como se ve que trabajáis para el buen Dios... ! Por el contrario, pongamos nuestro corazón. Cuanto más lo pongamos, tanto más será necesario, a fin de hacerlo verdaderamente por Dios y que los fines intermedios no ocupen su lugar soberano, para que permanezcamos los reyes espirituales y los sacerdotes de nuestra creación, que sepamos sacrificar alguna cosa de vez en cuando, es decir, que sepamos hacer algo gratuitamente por Dios, ajeno a toda ambición o utilización humana. ¡Cultura, sí! y sin colocarla bajo el nivel de las propias ambiciones; pero saber también, alguna que otra vez, privarse voluntariamente, por Dios, de satisfacer una curiosidad, diferir una lectura de la que se tiene un deseo, casi goloso, o aceptar parecer no estar al corriente de la última moda... El campo es infinito, de acceso relativamente fácil; una tradición constante nos asegura su fecundidad. Se encuentra en ello una de las condiciones esenciales de libertad frente al mundo y de una efectiva sumisión a la voluntad de Dios en todo lo que uno hace.

Viviendo a la vez, según la ley de su sacerdocio real, el afecto y el desafecto, la inmersión y la alteza, el cristiano puede desempeñar, en el mundo de los hombres que es un mundo lleno de luchas e injusticias, el papel de hacedor de la paz, que el Evangelio atribuye a los verdaderos hijos de Dios. El mundo está terriblemente dividido; no es solamente un mundo en el que el progreso, ligado al trabajo mecanizado, introduce elementos de división en aquello mismo que debería ser factor de unidad, sino también un mundo que se caracteriza por la pluralidad y la aversión a toda jerarquía. Además, es un mundo de dura competencia, donde los hijos aprenden muy pronto a «defenderse». De ahí el utilitarismo forzado, que sólo aprecia el rendimiento exterior, cuanto más ventajoso y más rápido, y que arrastra el peligro de impedir la maduración de los caracteres y las ideas. En un mundo así — que oculta también, sin duda alguna, inmensas y magníficas posibilidades — los cristianos tienen que representar un papel que puede constituir, incluso humanamente, un partido maravilloso. Con la condición de estar tan eficazmente entregados como auténticamente desprendidos y desinteresados, de vivir tan de verdad en Dios como de verdad en el mundo, podrán ser eventualmente factor de paz y de unidad; se impondrán por su carácter, su lealtad, su competencia, unidos a su valor de hombre espiritual, para juzgarlo todo de verdad y representar el papel de árbitro. Les competerá hacer, en medio de un mundo jadeante, una

política a largo plazo de verdadero humanismo, de santidad, de trabajo serio, siempre que crean en Dios lo bastante para creer en el hombre según la medida de Dios, es decir, mucho más de lo que pueda creer cualquier hombre, aun permaneciendo al nivel de las medidas puramente humanas.

La cruz marca también el compromiso del cristiano en la obra de la creación en cuanto que intenta «cristofinalizarlo» y establecer en ella el reino de Dios: lo cual, evidentemente, afecta menos a los aspectos técnicos y «físicos» de las actividades temporales que a su aspecto más humano, más «moral», más ligado a las realizaciones de «civilización» (en el sentido explicado en el cap. 8, que no es el de los alemanes cuando oponen *civilización* a *cultura*).

El orden propiamente espiritual está dominado por lo que San Pablo llama sabiduría de la cruz, que se traduce en concreto en nuestras vidas por esta especie de ley paradójica, pero verídica: «Cuando soy débil, entonces soy fuerte, porque el poder de Dios se muestra en la debilidad» (*II Cor.* 12, 9 y 10). Lo puro temporal, objeto de las energías que Dios ha puesto en la naturaleza, busca realizaciones de fuerza, de éxitos tangibles y sabrosos. Cuando lo espiritual intenta influenciar lo temporal, realizando en él sus exigencias o sus frutos normales, llega a veces a resultados importantes, pero con frecuencia parciales y precarios. Vemos, por ejemplo, hoy en día, como se constituyen hogares de vida cristiana integral; es probable que cuando quiera hacerse una organización de conjunto, transformando su idea en programa general, crear un sistema, una Ciudad totalmente cristiana, habrá muchos desengaños. Uno se pregunta si estos éxitos son algo más que una especie de parábolas del Reino y de su justicia, y si el Evangelio es susceptible de traducirse en un programa de realizaciones terrenas, que sea adecuado. De modo general, las objetivaciones en las que el hombre revela y realiza sus intenciones espirituales de pensamiento, de cultura, etc., se ven siempre sobrepujadas por dicha intención, la cual, por encima de ellas, suscita y anima otras traducciones, otras objetivaciones. Una obra de arte perfecta, es perfecta dentro de ciertos límites, dentro de una especie de pobreza congénita: no es perfecta la que acumula todas las cualidades y pretende haber realizado el ideal (fachada de Reims, nave de Amiens, etc.), sino la que encarna con más pureza, con más transparencia, un ideal *en las condiciones concretas relativas y limitadas*. Existe lo absoluto del Evangelio y existen las realizaciones relativas que la historia presenta. El interés que despiertan para nosotros está en proporción a la pureza transparente con que, sabiendo que no igualarían el único Absoluto, han intentado realizar las exigencias permanentes en las circunstancias *limitadas* de la historia y de su *hic et nunc*.

Para quien pensara en un éxito análogo al de la técnica o de los métodos violentos hay, quizás, motivo para una cierta decepción. Tendrá con frecuencia la impresión de fracaso. Lo tendrá también, y a veces no sin razón, en su vida profesional, familiar, conyugal. De suerte que, sin canonizar el mal éxito y forjarse un falso ideal de vencido satisfecho, es necesario incluir la ley de la cruz en la concepción misma del régimen de la acción cristiana.

* * *

No se ha pretendido ofrecer, en estas pocas páginas, un tratado de vida espiritual, y menos de vida espiritual para uso de los laicos que viven en el mundo: hubiera sido necesario hablar de la caridad, de la eucaristía, de la habitación de Dios en nosotros, de la oración, etc. Hay buenos libros que tratan de todo esto; unos en forma general; otros, dirigidos especialmente a sacerdotes y religiosos; otros, en fin, adaptados a las necesidades de los fieles: el Apéndice siguiente presenta una selección de las últimas obras, sin pretender, por lo demás, ni el no haber omitido algunos excelentes ni el que todos satisfagan a todos. Nada es tan difícil como aconsejar una lectura: lo que gusta a uno no gusta a otro, e incluso, el mismo individuo no encuentra ni provecho ni placer, en un momento determinado de su vida, en libros que le encantaban y alimentaban en otro tiempo. Sin embargo, podrá encontrarse en los libros indicados cómo suplir el carácter demasiado fragmentario de nuestra exposición. Nos hemos limitado, con toda intención, a indicar los valores esenciales que, a nuestro juicio, deben inspirar y orientar, para su santificación, al laico comprometido en la obra del mundo, y que quiere, para servir a Dios, unirse y desprenderse, «usar como si no usara»...

APÉNDICE I

Indicaciones para lectura espiritual

No vamos a ofrecer una bibliografía de cultura cristiana, ni una guía de lecturas espirituales. Nos proponemos tan sólo completar las sugerencias de un capítulo a la vez demasiado largo y demasiado corto, añadiendo algunos títulos de libros o de artículos que consideramos particularmente sugestivos y ricos desde el punto de vista de la santificación del cristiano encuadrado en el mundo. Es siempre muy difícil aconsejar una lectura, pues lo que agrada a uno deja a otro indiferente, lo que en un momento complace no dice nada años después... Precisamos, además, que nos atenemos exclusivamente a obras francesas, dejando deliberadamente de lado, por importantes que sean, las publicaciones referentes a las grandes fuentes de espiritualidad (Biblia, liturgia, Padres) y las que tratan de situaciones particulares, como por ejemplo la vida comunitaria.

1.° Existen excelentes revistas que intentan responder de manera especial a los problemas de vida espiritual de los laicos y, sobre todo, de los hogares: *L'Anneau d'Or* (9 rue Gustave Flaubert, París, 17e; *Foyers* (86, rue de Georgovie, París, 14e); *La Vie spirituelle,* menos especializada, continúa aportando alimento espirital y una información extraordinariamente rica con un *Supplément* más técnico y sus *Cahiers,* en particular *L'oraison, Prudence chrétienne, L'ascèse chrétienne* et *L'homme contemporain* (ed. du Cerf, 29, Bd. de Latour-Maubourgh, Paris, 7.e). Muy aconsejables también las *Fiches spirituelles,* de la A.C.J.E. (14, rue d'Assas, París, 6.e).

2.° Los clásicos de la vida espiritual. — *La Imitación,* por supuesto, pues aunque no se adapte especialmente a la vida del mundo, no por olle deja de tener un valor permanente sobre lo esencial de la vida interior, SAN AGUSTÍN: *Las Confesiones.* SAN FRANCISCO DE SALES: *Introducción a la vida devota*; *Tratado del amor de Dios.* DOM MARMION: *Jesucristo en sus misterios*: *Jesucristo, vida del alma* (Desclée-Saint Jean). SANTA TERESITA DEL NIÑO JESÚS: *Historia de un alma.* P. DE FOUCAULD: *Écrits spirituels* (de Gigord, 1933); *Nouveaux écrits spirituels* (Plon, 1950); *Lettres inédites* (B. Presse, 1947).

Añadimos: E. LESEUR: *Journal et pensées de chaque jour*; *Lettres à des incroyants*; *Lettres sur la souffrance* (de Gigord). L. DE GRANDMAISON: *La religion personnelle* (2.a ed. Gabalda, 1927); *Écrits spirituels,* 3 vol. (Beauchesne, 1933, 1940, 1942). A. MARTEL: *Lettres, notes intimes et témoignages* (ed. de la Rev. des Jeunes). R. GUARDINI: *El Señor* (2 vol. Alsatia, 1945); Vl. SOLOVIEV: *Les fondements spirituels de la vie* (Beauchesne, 1932).

Más especialmente en la línea de nuestras consideraciones sobre la voluntad de Dios : H. PINARD DE LA BOULLAYE : *La dévotion du devoir* (Spes, 1929). P. DE CAUSSADE : *L'abandon à la Providence divine* (un poco árido ; buscad la edición abreviada). DOM BELORGEY : *Dieu nous aime* (ed. du Cerf).

3.° Situación paradójica del cristiano. — M. LEGUT : *Prières d'un croyant* ; *La condition chrétienne* (Grasset). Y. D- MONTCHEUIL : *Problèmes de vie spirituelle* (J.E.C.F., 44, rue du Cherche-Midi, París, 6.ᵉ). P. RICOEUR: *Discerner pour agir*, en *Le Semeur*, mayo-junio 1950, p. 431-452 (protestante ; 11 rue Jean-de-Beauvais, París, 5.ᵉ). D. DUBARLE : *Optimisme devant ce monde* (ed. de la Rev. des Jeunes).

4.°. Posición dentro de la Iglesia en marcha. — Card. SUHARD : *Essor ou déclin de l'Eglise; Le sens de Dieu; le prêtre dans la Cité* (Lahure) : Muchas de los folletos de la colección *Rencontres* (Ed. du Cerf) y las publicaciones de *Jeunesse de l'Eglise* (14, rue Bessières, Paris 17ᵉ). Y DE MONTCHEUIL : *L'Eglise et le Monde actuel* (ed. du Témoignage chrétien, 1945). J. FOLLIET : *Les chrétiens au carrefour*, 2 vol. (crónica social de Francia). E. MOUNIER : *Carnets de route. I. Feu de la Chrétienté; II. Les Certitudes difficiles* (ed. du Seuil, 1950 y 1951).

5.° Problemas generales del humanismo cristiano. — J. MARITAIN : *Humanisme intégral* (Aubier, 1936) J. MOUROUX : *Sens chrétien de l'homme* (Aubier, 1945) ; *Je crois en toi* (ed. de la Rev. des Jeunes). R. GUARDINI : *Vie de la foi* (*ibid.* 1951). E. G. GILSON : *L'esprit de la Philosophie médiévale* (Vrin). E. MOUNIER : *L'affrontement chrétien* ; *La petite peur du XX siècle* (Cahiers du Rhône). J. LACROIX : *Personne et amour* (Lyon, ed. du livre farnçais). G. MARCEL : *Être et avoir* , *Homo viator* (Aubier, 1935 y 1944) ; *Du refus à l'invocation* (Gallimard, 1940). Cfr. también los libros de W. FOERSTER.

6.° Matrimonio, santificación de los esposos y de los padres. — Las publicaciones de la Asociación del Matrimonio Cristiano (85, rue de Gergovie, París 14), entre otros : CHRISTIAN : *Ce sacrement est grand*. P. DUFOYER : *L'intimité conjugale* (2 col. ; Casterman). J. RIMAUD : *L'éducation, direction de la croissance* (Aubier, 1946). M. DANIÉLOU, *L'éducation selon l'esprit* (Plon, 1939). J. LACROIX : *Force et faiblesse de la famille* (colección *Esprit*), etcétera. Y cfr *supra*, cap. 4, n. 277, y cap. 9, n. 77.

7.° Algunas bibliografías i novelas. — J. JOERGENSEN : *S. François d'Assise* (Perrin, 1909). R. BAZIN : *Vie du P. Foulcauld*. — Las vidas de Lacordaire, Montalembert, de Mun, Péguy ; del P. Lebbe, por L. LEVAUX ; los libros de PSICHARI ; las biografías publicadas por diferentes Movimientos de Acción Católica ; las novelas «dialécticas» (DOSTOYEVSKI, BERNANOS ; Graham GREENE ; algunas páginas de León BLOY : *Exégèse des lieux communs*, o *La femme pauvre*).

8.° Humanismo y formación espiritual para la acción del cristiano enmarcado en la obra del Mundo. — SAINT-EXUPÉRY : *Vol de nuit; Terre des hommes*. H. DUBREUIL : *Standards; Nouveaux Standards*. Las publicaciones de *Économie et Humanisme* (Eveux, por l'Arbresle, Rhône), sobre todo *Efficacité*, y las del P. J. LEBRET (Écon. et Hum. y Éd. Ouvrières) : *Guide du Militant; Découverte du Bien commun; Principes pour l'Action* ; *Action marche vers Dieu; Montée humaine*. L. J. LEBRET y Th. SUAVET : *Rajeunir l'Examen de conscience* (*ibid.* 1952). En fin, *Le rôle social de l'Officier*, de LYAUTEY, y *Le rôle social de l'ingenieur*, de G. LAMIRAND (ed. de la Rev. des Jeunes).

Algunos textos del Magisterio pastoral de la Iglesia en el sentido de valores de iniciativa, fortaleza, confianza, y de una colaboración optimista y activa en la obra humana y en el progreso [1]

Al mismo tiempo que observamos las reservas necesarias frente a los disidentes, conviene estemos siempre a la escucha de sus almas, preocupados sin cesar por comprenderlas cada día mejor ; que nos acerquemos a ellos con disposiciones de respeto y amistad ; que evitemos calificarlos demasiado precipitadamente de perversos y, sin ser cándidos, los tratemos con la condescendencia que Cristo mostró siempre con la oveja descarriada que encontraba en su camino... Esta época es una de las más desconcertantes que ha conocido la humanidad, pero también una de las más bellas : porque es un tiempo en que no está permitido ser mediocre, en que las vidas cristianas florecen en todo su esplendor, en que se preparan los triunfos de la Iglesia. Mas, para para esto, hace falta santidad... (Pío XI : Consignas a los obispos franceses en su visita *ad limina,* diciembre 1937.)

Entre las leyes que regulan la vida de los fieles cristianos y los postulados esenciales de la humanidad, no existe contraste, sino consonancia y mutuo apoyo. (Pío XII : encíclica *Summi Pontificatus*, 20 octubre 1939, AAS, 1939, p. 503, y en *Messages de guerre au Monde,* p. 95.)

Como si hace dos milenios no viviera y perseverara en el alma de la Iglesia el sentido de la responsabilidad colectiva de todos para todos... Pero vosotros, conscientes y convencidos de tan sagrada responsabilidad (de cooperar a la futura organización de ese orden nuevo que el mundo espera de la terrible fermentación de las luchas presentes), no os conforméis jamás, en el fondo de vuestra alma, con aquella general mediocridad pública en el que el común de los hombres no puede, sino con actos heroicos de virtud, observar los divinos preceptos, siempre y en todo caso inviolables. (Pío XII : Discurso de Pentecostés, 1941 ; AAS, 1941, p. 215).

En su Discurso a los esposos jóvenes de 30 de julio de 1941, S. S. Pío XII señalaba como característica de las sociedades paganas o pagani-

1. Las palabras pontificias están impresas en caracteres romanos ; las explicaciones en cursiva.

zantes la incapacidad de mantenerse enérgicas y fuertes, conservando un corazón verdaderamente humano, capaz de un afecto puro, de una auténtica piedad... (en *Tonneau* : *Le pape, la guerre et la paix,* p. 211 s.).

De una fe viva en un Dios personal y trascendente surge necesariamente una clara y resistente energía moral que informa todo el curso de la vida, porque la fe es no sólo una virtud, sino la puerta divina por la cual entran en el templo del alma todas las virtudes que forman aquel carácter fuerte y tenaz que jamás vacila cuando corren peligro la razón y la justicia. Pío XII : Mensaje de Navidad de 1941 ; texto italiano en AAS, 1942, p. 18.)

No se trata, para un alma cristiana que examine la Historia a la luz del espíritu de Cristo, de un retroceso hacia lo pasado, sino tan sólo un ansia de ir adelante hacia el futuro y rebasarlo con una elevación cada vez mayor. (Pío XII : Mensaje radiofónico del 13 de mayo de 1942 : texto italiano en AAS, 1942, p. 158.)

La "tranquilidad" del orden que buscamos no tiene nada de común, decía Pío XII en su Mensaje de Navidad de 1942, con la fijación dura y obstinada, tenaz e inútilmente terca a lo que ya existe, ni con la repugnancia, hija de la ignorancia y del egoísmo, a aplicar la mente a los problemas y a las cuestiones que la variabilidad de los tiempos y la sucesión de las generaciones, con sus exigencias y con el progreso, hacen madurar y llevan consigo como inaplazable necesidad del momento actual. Mas para un cristiano consciente de su responsabilidad aun para el más pequeño de sus hermanos, no existen ni la tranquilidad indolente ni la huida, sino la lucha y el trabajo frente a toda inacción y deserción en la gran contienda espiritual en que se pone en peligro la sistematización y aun el alma misma de la sociedad futura. (Texto italiano en ASS, 1943, pág. 15.)

¡A la labor, pues, y al trabajo, amados hijos! Estrechad vuestras filas. No decaiga vuestro valor, no os estéis inertes entre las ruinas. Salíos de ellas para la reconstrucción de un nuevo mundo social para Cristo. (Mensaje de Navidad de 1943 ; texto italiano en AAS, 1944, p. 20.)

La clarividencia, la consagración, el valor, el genio intuitivo, el sentimiento de caridad fraternal de todos los espírtus rectos y honestos determinarán en qué medida y hasta qué punto le será concedido al pensamiento cristiano mantener y sostener la obra gigantesca de la restauración de la vida social, económica e internacional en un plano que no se oponga al programa religioso y moral de la civilización cristiana. (Mensaje del 1 de septiembre de 1944 ; texto taliano en AAS, 1944, p. 251.)

La Iglesia posee en Dios, en el Hombre-Dios, que es Jesucristo, el invisible pero inquebrantable principio de su seguridad y de su integridad, es decir, de la unidad de su cabeza y de sus miembros, con entera plenitud de su propia vida, que abraza y santifica todo lo que es verdaderamente humano, y endereza y ordena sus múltiples aspiraciones y los fines particulares al fin total y común del hombre, que es la más perfecta semejanza posible con Dios. La Iglesia no puede, encerrándose inerte en el secreto de sus templos, abandonar su misión divinamente providencial de formar el hombre completo y mediante eso colaborar sin descanso en la formación del fundamento sólido de la sociedad. Tal misión es para ella esencial. (Discurso del 20 de febrero de 1946 a los nuevos Cardenales : *Docum. cathol.* 17 marzo 1946, col. 171 y 176.)

No es difícil hoy día determinar, entre las múltiples maneras de actuar que se nos ofrecen, cuál deba ser nuestra conducta. La primera de estas formas de actuar es inadmisible : es la del desertor, del que justamente es llamado «emigrado del interior» : es la abstención del hombre enojado

o despechado que, descontento o descorazonado, no hace ningún uso de sus cualidades o de sus energías, no participa en ninguna de las actividades de su nación y de su tiempo... Menos digna todavía esta abstención cuando es producto de una indiferencia indolente y pasiva... (Pío XII : Discurso del 8 de febrero de 1947 al patriciado y a la nobleza romana.)

Hoy día, vuestro título de estudiantes e intelectuales católicos está cargado de responsabilidades, como raramente lo ha estado en el curso de la historia (...). Sí, estad siempre presentes en el puesto de combate de la inteligencia, cuando ésta se esfuerza por enfocar los problemas del hombre y de la naturaleza según las nuevas dimensiones en que son planteados ahora... (Pío XII : Carta al XXI Congreso de Pax Romana, en Amsterdam, 6 agosto 1950 : AAS, 1950, p. 635.

A estos textos pontificios podrían añadirse otros de obispos que expresan también el Magisterio pastoral de la Iglesia. Cfr., por ejemplo, Cardenal BERTRAM : *Laienapostolat...* (carta pastoral), Breslau, 1921, el cual enumera, como virtudes propias del apostol laico, una fe luminosa, un amor fraterno sincero y una verdadera sensibilidad social, una perseverancia y una paciencia valiente, una disposición de alegría y de simpatía ; Cardenal LIÉNART: Carta pastoral de 1946 (cfr. *La Croix,* 26 marzo 1946) ; Cardenal SUHARD : *Essor u déclin de l'Église,* carta pastoral de 1947, sobre todo págs. 40-56 y 56-59 ; *Le sens de Dieu,* carta pastoral de 1948, sobre todo págs. 37-40, 53-60 ; *Le prêtre dans la Cité,* carta pastoral de 1949, sobre todo págs. 1-3, 57-64, 70-72 [21].

2. Podríamos haber citado igualmente muchos textos de Pío XI y Pío XII llamando a todos los hombres de buena voluntad, e invitando a los cristianos para colaborar con ellos en favor de un orden humano sano. Los más principales de estos textos podrán verse en nuestro estudio sobre *Les conditions théologiques du pluralisme,* en el primero de los *Cahiers de l'Actualité religieuse,* París y Tournai, 1952, p. 191-233. Cfr. también J. LEBRET : *Notes sur l'action cathol et l'action temporelle,* en *Masses ouvrières,* n. 25, julio 1947, p. 11-37, del que hemos sacado algunos textos.

Conclusión

¿Vamos a repetir cosas dichas ya demasiadas veces? No, pero es conveniente resumir sintéticamente las principales conclusiones que una investigación laboriosa nos ha revelado referentes a la situación y al papel propio de los laicos en la Iglesia. Para que el fin responda al principio, veamos cómo los sacerdotes, los monjes y los laicos son y hacen la Iglesia; es decir, en términos técnicamente más precisos, cómo son el sujeto de las operaciones por las que la Iglesia se construye y por qué razón le son necesarios.

Los laicos (y los monjes como tales) no son sujetos de los actos por los que la Iglesia recibe su estructura de institución de salvación, ni llevan consigo ejercicio alguno de poderes apostólicos; no son el sujeto de la misión jurídica constitutiva del Apostolado, que se continúa en los diferentes órganos portadores de la apostolicidad. Vemos en el Evangelio y en los Hechos, que los apóstoles, y aquellos que se adjuntan o establecen detrás de ellos para ejercer una parte de su ministerio, tienen competencias de que carecen los fieles y que les permiten representar, en la edificación de la Iglesia, el papel de lo que San Pablo llama arquitectos (*I Cor.* 3, 9-17) y fundamentos (*Ef.* 2, 20). Los fieles son en verdad piedras vivas y todos forman el templo [1]; no son arquitectos ni fundamento, sino más bien construidos y formados. Hay, pues, en la Iglesia, dones de autoridad y de mediación concedidos a unos pocos. Es el principio jerárquico.

Ahora bien, la apostolicidad es una función orgánica, un servicio, un ministerio. No tiene el fin en sí mismo. Existen para el cuerpo y en el cuerpo: para el cuerpo, algo así como el arquitecto existe para la casa; en el cuerpo, algo así como los fundamentos están en ella, una vez que ha sido edificada. Unos fundamentos sin ligazón orgánica con una construcción serían un plano bosquejado o unas ruinas, no una casa. Todas las piedras son casa y hacen, si así puede decirse, el acto de la casa, cada cual por su parte; unas son casa y hacen acto de

1. *I Cor.* 3, 16-17; *Ef.* 2, 21-22; *I Pe.* 2, 5; etc.

la casa a título de fundamento, pero sólo para que las demás, en lugar de permanecer en estado de bloque o de montón informe, sean casa. El principio jerárquico, en la Iglesia, va acompañado necesariamente de un principio comunitario.

Estos dos principios no se oponen en absoluto desde que el primero se traduce en una función orgánica de un cuerpo viviente. Nada tan digno de destacar como la constancia con que los textos bíblicos unen, en los mismos pasajes, la mención de las funciones o de las competencias propias del ministerio apostólico y la afirmación de una cualidad espiritual y de una vida en la que todos tienen parte [2]. Y es que la Escritura y después la tradición, hablan esencialmente de la Iglesia como organismo vivo. La Iglesia es el cuerpo de Cristo; es una ciudad o una familia en la que todos los miembros son activos, aunque no de igual manera; si se compara a un templo es siempre bajo la reserva de que está hecho de piedras vivas... [3]. No todos tienen parte en los

2. Cfr. los pasajes mismos que acabamos de citar: *I Cor.* 3, 9-17; *Ef.* 2, 19-22; o los textos sobre el cuerpo (*Rom.* 12; *Cor.* 12; *Ef.* 4); o, entre los textos que expresan la cualidad sacerdotal de todos los fieles, *Heb.* 13, 7 y 15-17; *Rom.* 12, 1 y 3-8; *Pe.* 2, 4-10 y 5, 1-5; etc.

3. Puede observarse aquí que todas las comparaciones en las que la Escritura revela alguna cosa del misterio de la Iglesia, y que los Padres recogen, tienen de común cuatro rasgos decisivos de una realidad: 1.º relativo a alguno y a *una* persona; 2.º colectivo, hecho de *muchos*; 3.º a la vista del cual *algunos* tienen una función, una autoridad, un ministerio; 4.º que es *dinámico* e implica crecimiento, complementación. Resumimos en un cuadro:

Imagen	*1.º relativo a alguno*	*2.º colectivo: muchos que forman uno solo*	*3.º algunos tienen una función*	*4.º dinámico*
CUERPO	Cristo-cabeza	muchos miembros	músculos de servicio: *Ef.* VI, *Rom.* 12; *I Cor.* 12.	crecimiento: *Ef.* 4,2.
ESPOSA	Cristo (*Ef.* 5, 25-32; *Mt.* 22, 2; 25, 1; *I Cor.* 11, 3-4.	la Iglesia como persona pero no formando más que una carne con Cristo.	paraninfos: *II Cor.*, 11, 2.	*Ef.* 5, 26-27
TEMPLO	Dios habitante: Cristo, piedra angular: *Mc.* 12, 10; 2, 20-22.	hecho de piedras vivas: *I Pe.* 2, 5.	arquitectos: *I Cor.*, 3. 9-17. fundamentos: *Ef.* 2, 20.	en construcción
CIUDAD	ciudad *de Dios*, su verdadero rey.	muchos ciudadanos, unidad hecha de muchos.	puertas: *Apoc.* 21; jueces	*íd.*

actos que ponen el fundamento y la estructura, pero todos tienen parte en la dignidad del todo, en las funciones que la componen y en los actos de su vida.

En su DIGNIDAD ante todo. Hay algo que olvidamos un poco, pero que estaba muy presente en el espíritu de los Padres [4]. Desde el momento que los fieles son miembros del cuerpo de Cristo, participan de su dignidad real y sacerdotal. Si hay en el mundo un orden de existencia inerte, luego un orden de vida sensible y perecedera, después de vida espiritual, hay todavía más arriba, un orden de vida propiamente divina,

VIÑA	viña del Señor, el propietario. Cristo es la vid (*Jn.* 15).	*Israel es la viña.* Nosotros los sarmientos (*Jn.* 15)	obreros	en crecimiento y vida
REBAÑO	Cristo es el pastor: *Jn.* 10, 11-16, y textos del A. T.		pastores: *I Pe.* 5, 2; *Jn.* 21, 15, 17.	
REINO	Dios, su Rey.		Jueces: *Mt.* 19. 28; *Lc.* 22, 30	en crecimiento; cfr. parábolas
CASA	Cristo, cabeza de la casa: *Mt.* 10, 25.	familia de Dios	administradores: *Lc.* 12, 42; porteros: *Mt.* 16, 19	

Rasgo común que se desprende de todo esto, es también la belleza. Muchas de estas comparaciones (esposa, templo, ciudad, reino) implican a la vez la idea de cosa presente y de realidad futura.

4. Cfr., por ejemplo, SAN LEÓN: *Sermo 4*, 1 (P. L. 54, 148-149): «Aunque la Iglesia total esté jerarquizada en diferentes grados, de forma que el cuerpo sagrado no está completamente sino en la diversidad de sus miembros, no obstante todos nosotros somos uno solo en Cristo, como dice el Apóstol (*Gál.* 3, 28); nadie está separado de la función que realiza otro, de manera que la humildad de la parte que le toca no impide el lazo orgánico con la cabeza. En la unidad de la fe y del bautismo, carísimos, nuestra unidad está sin rotura, la dignidad nos es común, conforme a lo que dice el bienaventurado apóstol Pedro: «*Vosotros* como piedras vivas sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales agradables a Dios por Jesucristo... Vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa...» (*I Pe.* 2, 5 y 9). Así, a todos los que han sido regenerados en Cristo, el signo de la cruz los ha hecho reyes, la unción del Espíritu Santo los ha consagrado sacerdotes: de forma que más allá de nuestra función particular en el ministerio, todos los hombres espirituales y los cristianos proclaman tener parte en la misma raza real y en la misma función sacerdotal...»

Es también de San León el famoso «agnosce, o christiane, dignitatem tuam... memento cujus capitis et cujus corporis sis membrum» (*Sermo 21* [*de Nativ* 1], c. 3: P. L. 54, 192). — La antología citada con frecuencia, de Dabin, suministraría muchos otros textos parecidos.

en y por el Hijo de Dios hecho hombre, Jesucristo. A este nivel de dignidad nos eleva el nombre de cristiano que ostentan todos los bautizados.

Sabemos también que cada uno cumple en el cuerpo un papel determinado por su vocación, los dones recibidos, su estado y su FUNCIÓN. Hemos visto que esta doctrina de San Pablo y de los santos Padres ha sido recogida luminosamente en la encíclica *Mystici Corporis* [5]. Las funciones jerárquicas solas aseguran a la Iglesia su estructura de institución de salvación y, en este sentido, son las únicas esenciales a su existencia pura y simple; pero otras funciones entran en la morfología concreta de la Iglesia y forman parte de su organización interna. La encíclica *Mystici* menciona: los carismáticos (parece que entiende esta palabra en su sentido moderno, como implicando dones excepcionales); los religiosos que hacen profesión pública de seguir los consejos evangélicos, bien en la vida contemplativa, bien en el ejercicio de las obras de misericordia espiritual o corporal; las personas casadas, padres y madres de familia, padrinos y madrinas; todos los miembros del «orden laico», y particularmente los que militan en la Acción Católica. Se reconoce aumentada con una nueva categoría, la lista clásica de «ministerio, grados, profesiones, estados, órdenes y funciones» (las palabras son de la encíclica), que la tradición ha visto siempre que componía el cuerpo de Cristo, es decir, la Iglesia, no sin añadir en ciertas épocas los predicadores, las viudas y las diaconisas. Se nos propone, pues, una visión de la Iglesia como organismo: organismo en el que ciertas funciones aseguran la existencia misma de la institución, otras su perfección conforme a la voluntad de Dios que distribuye los dones y las vocaciones como le place. La Iglesia existía, en cuanto a su estructura esencial, en los apóstoles, cuyos sucesores son los obispos: su sacerdocio es necesario a la estructura de la institución. Pero Jesús quiso que, desde un principio, al lado de los apóstoles estuvieran los 70 (72) discípulos, las santas mujeres y aun otros. Los diferentes «órdenes» de que hemos hablado y cuya lista podríamos lo mismo alargar que reducirla a dos clases de vida religiosa y de vida en el mundo, son necesarios también, no para hacer existir la institución, pero sí para que la Iglesia cumpla plenamente su misión y, si así puede decirse, su programa de cuerpo de Cristo [6].

5. Encíclica *Mystici corporis*, AAS, 1943, p. 200; ed. TROMP, n. 16: ver en el comentario del P. Tromp numerosas referencias a testimonios de la tradición. Y cfr. *supra*, cap. 3, final; cap. 8, p. 436 (San Juan Crisóstomo); cap. 2, p. 51, etc.

6. Hemos invocado ya (cap. 1, n. 8) el texto de la Constitución *Provida Mater*, del 2-2-1947 (AAS, p. 116), en la que Pío XII relaciona la vida religiosa, no con la esencia de la Iglesia, sino con su fin, la santificación. Cfr. en idéntico sentido el discurso de Pío XII al Congreso de religiosos, 8-2-1950 (*Docum. Cathol.*, 1950, col. 1670, 1676). Ya LEÓN XIII justificaba el lugar de las Órdenes religiosas en función

Puede precisarse más el sentido de la función laica en cuanto es necesaria para que sea realizado este programa y esta misión. Si se tratara tan sólo de ser sujeto receptor y beneficiario de las operaciones de gracia ejercidas por el sacerdocio, la función monástica sería suficiente. Los monjes son, podríamos decir, la humanidad convertida en Iglesia en estado puro, ofreciéndose de manera que la vida de Cristo pueda informarla total y directamente. Ahora bien, el plan de Dios no es que aquí abajo haya solamente una Iglesia, sino una Iglesia y un Mundo, una Iglesia que tenga una misión de cara al Mundo y que se haga de sus riquezas; luego, finalmente, un Reino que habrán preparado uno y otro, cada cual a su manera. El programa del Cuerpo místico implica la recapitulación en Cristo de todo lo que pueden desarrollar las riquezas de la creación y las virtualidades de la humanidad: el Primer Adán reclama al Segundo para ser salvado, pero el Segundo supone el Primero para salvarlo y reinar sobre alguna cosa. En cuanto a la misión de la Iglesia, no puede ser realizada si el Evangelio no se predica a toda criatura, si la creación, con todos sus acrecentamientos, no es ofrecida en Cristo: sólo se realiza en todas sus conveniencias y consecuencias cuando la influencia cristiana prepara, al nivel de las estructuras humanas, las posibilidades para que la fe brille en toda la obra de la civilización para orientarla conforme a Cristo.

Hay muchas cosas que no pueden hacer sino los laicos, puesto que son a la vez del Mundo y de la Iglesia, lo que no puede decirse de verdad ni de los clérigos ni de los monjes. De aquí que la función laica, como tal, sea necesaria a la misión de la Iglesia y al programa de la Economía de la gracia. Los laicos son el sujeto propio e irreemplazable de ciertas actividades por las que esta misión y este programa pueden cumplirse plenamente. Hemos visto cómo el mandato, que les es propio, lo determinan las circunstancias providenciales de su compromiso profano; cómo corresponde a la parte de la misión de la Iglesia en que ésta actúa, no mediante sus «poderes» espirituales, sino según su influencia; cómo, en fin, este mandato *ex spiritu, ex circumstantiis*, está homologado por el apostolado jerárquico que asume el de los laicos y se complementa en él. Nos preguntamos hasta qué punto los laicos son el sujeto de las operaciones por las que la Iglesia se construye y hasta qué punto les son necesarios. La respuesta, como se ve, es largamente positiva. Pero no es todo todavía.

Los laicos tienen parte en la dignidad del Cuerpo místico, en su organización en funciones, en el cumplimiento, por el Cuerpo místico, de su programa y por la Iglesia de su misión. Tienen parte también, y plenamente, en los ACTOS DE SU VIDA.

de la *misión* de la Iglesia: cartas sobre el «Americanismo», *Actes*, ed. B. Presse, t. 5, p. 322-325 y al cardenal Richard. *Id.*, t. 6, p. 134-135 y 188-189.

Esta vida le llega al cuerpo, al menos en cuanto a sus determinaciones decisivas, por el canal de la apostolicidad, pero ésta es una función orgánica dispuesta por el Espíritu Santo para que todo el cuerpo viva de la vida de su cabeza. Animado, todo el cuerpo está, en el sentido más fuerte de la palabra, interesado en la actividad profética, sacerdotal, apostólica, salvadora, a la que Cristo asocia a los suyos; el cuerpo entero es de verdad sujeto de toda la vida en Cristo, y solamente él es el sujeto adecuado. Es sólo en su totalidad donde se realiza plenamente la vida. De ahí que, por una parte, no puede encontrarse de verdad al Señor y conocer la plenitud de la verdad si no es en la comunión del todo; y, por otra, las instancias jerárquicas de la apostolicidad no pueden ejercerse si no es en él y por él, puesto que sólo existen en orden al cuerpo.

Es esta una verdad que hemos hallado al final de todas nuestras investigaciones, principalmente bajo dos formas: la idea de que los fieles son el «pleroma» de la jerarquía, y la de una asociación del principio comunitario con el principio jerárquico. Esto se ve particularmente en el campo del culto litúrgico, de la vida de fe y del apostolado. Nos hemos encontrado en presencia, a la vez, de una dualidad y de una unidad de sujeto: dualidad, puesto que el sacerdocio jerárquico y el magisterio es algo muy distinto a una delegación del pueblo, puesto que la misión apostólica de los Doce, continuada en la de la jerarquía, es total y consistente en sí misma y, sin embargo, existe un sacerdocio de los fieles, una infalibilidad de la Iglesia creyente y una misión apostólica de todos; unidad, puesto que hay un sentido según el cual los fieles forman con sus sacerdotes un único sujeto de culto, de fe, de testimonio infalible, de apostolado en fin. Y es que hay un solo Señor, un solo Espíritu, un solo Cuerpo (*Ef.* 4, 16); el Espíritu Santo que anima los órganos jerárquicos para aportar la vida al cuerpo, y el Espíritu Santo que anima todo el cuerpo para ejercer los actos de dicha vida, no pueden dejar de buscarse y de asociarse, si puede hablarse de esta manera, ya que son exactamente lo mismo. Tanto en la Iglesia como en el plan total de la creación. Dios va de uno a uno a través del múltiplo; se comunica a muchos para desplegar en ellos su gracia y conducirlos a la unidad en la comunión, en una especie de concelebración del misterio de la misma vida. En lo cual, Dios no hace más que reflejar en la Iglesia su propio secreto, puesto que en Él todo es procesión a partir de un solo Principio, comunicación a varios y perfecta comunión en la unidad *O beata Trinitas!*

La asociación del laicado con la jerarquía llega hasta a colaborar en cierta manera con ella en el orden mismo de la misión jurídica en la que la jerarquía es el sujeto propio, por lo menos al nivel de las tareas de ejecución. Recuérdese lo dicho a propósito de la liturgia, de la enseñanza, del apostolado, incluso de la regencia de la casa de Dios.

Existía el poder y los actos jerárquicos procedentes de arriba, estaban los actos de vida ejercidos desde abajo por todo el cuerpo, mas igualmente una especie de asunción de éstos por aquéllos, lo cual conducía a colocar, entre las operaciones propiamente sacramentales y la oración personal, por ejemplo, un culto litúrgico de la Iglesia como tal; o entre el apostolado de pura inspiración personal y el apostolado jerárquico, cierta «participación» de éste, y el apostolado organizado por la Acción Católica. E incluso participaciones, bastante tenues a decir verdad, en la autoridad de enseñanza y en las funciones de regencia. El principio de asociación se traduce de esta manera hasta en instituciones de forma canónica. Pero es principalmente en el amplio campo de la vida y de su fervor donde se traduce más fructuosamente, en una asociación sacerdocio-laicado donde el sacerdote interviene eficazmente como hombre espiritual, hombre de pensamiento y de cultura, hombre apostólico, guía de su pueblo, buscando en fin con los fieles el camino y los medios para una buena marcha de la Iglesia en las coyunturas concretas de la historia.

Es un hecho que la evolución de las ideas, sobre todo en Occidente, ha laborado más bien en contra de la unión del principio comunitario con el principio jerárquico y en favor de un desarrollo unilateral de éste. Durante algún tiempo, prevaleció la idea de que los actos jerárquicos, sobre todo las celebraciones sacramentales, eran actos del Cuerpo místico, y que no se los podía celebrar sino en la comunión del cuerpo. Fue necesario precisar que su validez no dependía del cuerpo como tal, sino que procedía de arriba. Esta precisión necesaria, hecha al inicio de un movimiento que iba a desarrollar la teología de los poderes jerárquicos y de los medios de gracia — y por tanto, de la Iglesia-institución — contribuyó ciertamente a aislar el principio jerárquico. La antigua disciplina, que le ligaba de forma expresiva y eficaz al principio comunitario, dio lugar hacia la misma época (siglos XI-XII) a otras prácticas. Entonces se pasó de ordenaciones sacerdotales hechas para el servicio de una iglesia a ordenaciones sin «título»; de un régimen de elecciones episcopales todavía populares a un régimen de elecciones reservadas al Capítulo; de canonizaciones hechas por instancias de la base a canonizaciones reservadas al Papa; de la idea de una autoridad guardiana de la tradición, a la de una autoridad fuente de derecho; de la comunión ligada a la celebración eucarística a la comunión fuera de la misa, con hostias guardadas en reserva: y tantos otros puntos, cuya lista podría fácilmente aumentarse, todos de idéntico sentido, el de un ejercicio y una afirmación unilateral del principio jerárquico.

Hay una diferencia considerable entre Occidente y Oriente, los cuales, ¡ay!, se separan precisamente en el momento histórico a que nos referimos. De los dos principios, el jerárquico y el comunitario,

Occidente ha sentido y realizado más bien el primero, Oriente el segundo. En Occidente se ve y se recalca más que uno solo es el principio y que el cuerpo recibe de él: esto se adivina en la concepción del sacerdocio, en la teología del poder papal, incluso en la mariología, donde se tiende fácilmente a hacer de los dones de Dios un privilegio poseído personalmente; es bastante claro en la liturgia, en la celebración eucarística, por ejemplo, donde parece que nada se hace o se dice si no lo hace o lo dice el sacerdote, hasta llegar a pronunciar, en lugar de los fieles, el *Domine, non sum dignus* y el *Amen* de la comunión... En Oriente se ve y se recalca mejor cómo todos tienen aquello cuyo principio jerárquico es uno solo [7]. Pero Occidente no desconocía por entero el principio comunitario, y Oriente no negaba el principio jerárquico. Los dos son complementarios, como en el fondo se complementan Oriente y Occidente, siendo así queridos providencialmente por Dios, *sin el cisma*, en una dualidad y una comunión que pertenecen a su vez al tipo concreto de la Iglesia.

Toda idea debe manifestarse y guardarse a la vez en gestos. Si se quiere afirmar bien la unión de estos principios en la Iglesia es necesario que tengan sus signos expresivos. Ningunos más bellos y más expresivos que los de la liturgia. Ésta no es solamente la «didascalia de la Iglesia», según la célebre frase de Pío XI [8]; es, por encima de las ideas definidas, el arca sagrada, el hogar donde se guarda y expresa el espíritu de la Iglesia. Hemos visto cómo en la misa, todas las formas del sacerdocio se ejercen en su relación y lazo orgánico unas con otras. Es cierto que cuando el sacerdote y el pueblo se aseguran mutuamente que el Señor está con ellos y que, así asegurado, el sacerdote dice «Oremos», el principio jerárquico se acaba efectivamente en el principio comunitario y se manifiesta la verdadera naturaleza del Cuerpo místico. Toda la misa realiza y representa admirablemente la unidad sinfónica de la Iglesia en la que los diferentes miembros desempeñan papeles diversos en la unidad del todo: uno entona, otro continúa el canto en sus labios; uno lee, otro bendice; uno consagra, otros comulgan; el sacerdote, el diácono, el acólito, tienen funciones diferentes,

7. Compete a un estudio especial mostrar cómo dos teologías diferentes del Espíritu Santo están respectivamente en la raíz le estas concepciones; una que pone el acento sobre el hecho de que todo procede de uno y sobre la dependencia que el cuerpo tiene respecto a la cabeza de quien recibe la vida que lo anima; la otra, que se fija más sobre la vida expandida por todo el cuerpo gracias al Espíritu Santo, que aparece como una realidad autónoma en relación al Verbo. — Es claro que una teología del laicado reclama una teología iel Espíritu Santo que, como la primera, sea una simple revalorización de los elementos auténticos y profundos de la tradición. Intentaremos, más adelante, esquematizar algunas ideas generales, si Dios nos da fuerzas y tiempo.

8. En el curso de una audiencia concedila a Dom. B. Capelle: cfr. *Rev. Grégorienne*, marzo-abril 1937, p. 79.

pero el servicio no es total si no es por sus actos respectivos. ¡Qué alegría da ver, a este propósito, que en el nuevo ritual de la vigilia pascual promulgado en 1951, el celebrante escucha, sin doblar la lectura pública con una lectura personal, las profecías leídas por otro ministro! [9]. Es lamentable que circunstancias, hoy día superadas, hayan llevado no hace mucho a obligar al sacerdote a recitar en voz baja las piezas que los ministros o el pueblo cantan en la Misa solemne. Hay en esto una anomalía litúrgica, hay también como un símbolo de que el sacerdocio jerárquico lo ha acaparado todo. Parece que nada puede hacerse en la Iglesia si no lo hace él y, respecto al apostolado o a la expresión del pensamiento, etcétera, que la Iglesia no estaría presente si no se viera allí una sotana. Por nuestra parte, concedemos gran importancia a los gestos significativos. Ellos conservan el espíritu. El respeto está en peligro donde se pierde la costumbre de saludar. El laicado no será restablecido en su plena cualidad de laicado de la Iglesia mas que cuando la pequeña reforma introducida en 1951 en la celebración de la vigilia pascual se extienda, en cuanto a su espíritu, a todos los dominios donde pueda aplicarse.

No nos disgusta dar fin a este grueso volumen recordando esta vigilia pascual, entre la tumba y la vida: ¡es también la aurora de la primavera!

9. Ver el decreto de 9 de febrero de 1951, cap. 4, n. 15 y el comentario de Dom L. BEAUDIN, en *La Maison-Dieu*, n. 26 (1951-52), p. 106-107. Acerca de las circunstancias algo humillantes que han conducido a que el sacerdote lea los fragmentos que otros miembros de la celebración litúrgica ejercen, cfr. L. BOUYER, en *Dieu Vivant*, n. 19 (1951), p. 87.

PEQUEÑO LEXICO DE PALABRAS TECNICAS

A. Primera letra del alfabeto griego, como la Ω es la última. La Sagrada Escritura y la liturgia utilizan el simbolismo de estas dos letras para significar que el misterio de Cristo es el comienzo y el fin de todo.

ACTA ET PASSA CHRISTI IN CARNE. Lo que Cristo ha hecho y sufrido (por nosotros) en carne mortal: frase tomada de Santo Tomás: *Summa Theologica,* III parte, prólogo.

ÁGAPE. Comida fraterna al final de la cual se celebraba la eucaristía. Expresa la idea de una comida todos juntos.

AGAPÉ. Palabra griega que, en lenguaje cristiano, significa caridad, con un matiz de gratuidad en el amor. Cfr., por ejemplo, *Rom.* 5, 8, ; *1 Jn.* 4, 8-10.

ATHATHEIA. Palabra griega del vocabulario de los filósofos, sobre todo estoicos, que significa: insensibilidad, ausencia de pasión, indiferenca.

ANAPHORA. Transcripción de una palabra griega que significa la acción de elevar, empleada en el lenguaje litúrgico que expresa dicha ofrenda y, sobre todo, la parte que nosotros llamamos canon (de la Misa).

ANTEPARUSÍACO. Antes de la Parusía (cfr. esta palabra).

ARTIANOS. Profesores de la Facultad de las Artes, en la Universidad medieval; por tanto, hombres que cultivan las ciencias racionales.

CARÁCTER (SACRAMENTAL). Realidad espiritual conferida por cada uno de los tres sacramentos del Bautismo, de la Confirmación y del Orden; la cual configura el alma con Cristo, especialmente con Cristo sacerdote que ofrece al Padre el culto perfecto. Cfr. el catecismo, y cardenal SUHARD: *Le prêtre dans la Cité,* p. 13-14.

CARISMA. Carismático. Don de la gracia de Dios. Partiendo de este sentido amplio, que engloba todo don espiritual, se suele reservar el nombre de carismas para dones *particulares,* como aquellos de que habla San Pablo en *Rom.* 12, 6 y *I Cor.* 12. Carismático significa, por tanto, como adjetivo, lo relativo a los carismas y, como sustantivo, la persona dotada de esos dones particulares procedentes del Espíritu Santo.

COMPETENCIA. Facultad o autoridad inherente a una función. Tiene casi el mismo sentido que «poder», pero es menos precisa y no tiene el mismo matiz de fuerza apremiante. Así, en la Iglesia, el magisterio es originariamente una competencia original, pero no adquiere el matiz de poder más que cuando se concede jurisdicción.

CRITERIOS TEOLÓGICOS (TRATADO DE LOS). Se dice también a veces «lugares teológicos». Capítulo de metodología teológica donde se intenta precisar el valor de las diferentes autoridades, de los diversos documentos usados en teología, como también el de las tesis allí defendidas.

DEMIÚRGICA (FUNCIÓN). Adjetivo de «demiurgo» que designaba, originariamente, en griego, el que trabaja para el público; de ahí, el que ejerce una profesión, el que produce, el que crea. De aquí el sentido filosófico: poder creador. El hombre no es nunca, en rigor, creador de nada, pero transforma maravillosamente todo lo que toca y extrae sin cesar, de las virtualidades de la naturaleza, energías que luego aplica para producir nuevos efectos. Este poder y este papel, ilustrados por el personaje de Fausto, es lo que nosotros llamamos demiúrgicos.

DISPOSICIÓN. Los exegetas piensan generalmente que la mejor traducción de la palabra bíblica *Diatheké* no es «alianza», la cual marca demasiado la idea de contrato bilateral; tampoco exactamente «testamento», que parece recordar una vida que acaba, sino «Disposición», en el sentido que alguno toma tales Disposiciones.

ECOLÓGICO. Relativo a los organismos y el medio en que viven.

ECONOMÍA (latín: *Dispensatio*). Orden y desarrollo del plan de salvación de Dios (cfr. nuestra información en la enciclopedia *Catholicisme*).

ECONOMÍA (por). Uso de un principio canónico de condescendencia y de dispensa por el cual la Iglesia oriental ortodoxa reconoce, en ciertas condiciones, como válidos unos sacramentos que son de sí inválidos o nulos. (Ver nuestra nota en la enciclopedia *Catholicisme*.)

EON. Transcripción de una palabra griega que significa una larga duración, luego cierto segmento de duración. En el N. T. la palabra se toma en este sentido, pero por encima del puro espacio cronológico, designa las realidades que llenan el segmento de duración en cuestión, y el régimen propio del mismo: cfr. Tiempo de la Iglesia.

EPIKEIA. Transcripción de una palabra griega del vocabulario moral que significa lo conveniente, comedido, moderado, equitativo. Los moralistas llaman epikeia la apreciación de lo justo, saltando si es preciso por encima de la rígida aplicación de lo estrictamente legal (porque, en ciertos casos, «summus, jus, summa injuria»).

ESCATOLOGÍA, ESCATOLÓGICO. Palabra por palabra: relativo al fin. Podría decirse también: terminal. La escatología es el conocimiento que nosotros tenemos de las cosas finales. Según la Revelación cristiana, el plan de Dios y el mundo en el cual se realiza van hacia un término, caminan hacia un fin. Según los dos sentidos de la palabra, término y fin serán el punto final, el último capítulo de la historia que nos concierne, pero también y sobre todo son eso a que tiende esta historia: de forma que el fin o término, atrayéndolo todo a sí, ilumina y cualifica todo el desarrollo de las cosas. La historia espiritual se ilumina gracias al término, el tiempo presente gracias a la escatología.

ESCATHON. La última cosa; esa detrás de la cual no hay nada más; lo que está al fin.

ἐφαπαξ. Cfr. *Hapax*.

GLOSOLALIA. Hablar en lenguas. Cfr. *I Cor.* 14.

HAPAX. Palabra griega que significa una sola vez, una vez por todas.

HEILSANSTALT. Institución de salvación; expresa la Iglesia en su aspecto de sociedad jerárquica y de medio, ministerio o mediación de gracias.

HEILSGEMEINSCHAFT. Comunidad de salvación; expresa la Iglesia en su aspecto de comunión.

HISTÓRICO (CRISTO HISTÓRICO). Cristo antes de la resurrección; aquel que nació, vivió, fue visto y oído, y que finalmente sufrió en la cruz. Se

habla de Cristo resucitado, de Cristo glorioso, y para el Cristo subido al cielo, de Cristo celestial. Ahora bien, según nuestra fe, es el mismo Cristo.

LAPSI. Palabra latina que significa caídos: designa a los que, durante las persecuciones, y especialmente la persecución de Decio, habían entregado las Sagradas Escrituras o habían firmado un libelo de sacrificio a los dioses.

NEUMA (NEUMÁTICO). *Pneuma:* transcripción de una palabra griega que significa espíritu; en el lenguaje cristiano del N. T., luego en los padres, tanto el espíritu del hombre en cuanto emerge por encima de la materia y del cuerpo, como sobre todo el Espíritu de Dios, la Persona del Espíritu Santo; pero también el don de gracia que Dios nos da y que atribuimos a su Espíritu Santo. El *Pneuma* es, pues, como la calidad de la creación sobrenatural. — Neumático: adjetivo de Neuma: lo que pertenece al orden de la gracia o de la creación sobrenatural.

NOÁQUICO. Adjetivo de Noé. Alianza noáquica = alianza concluida con Noé después del diluvio, y que implica esencialmente, por parte de Dios, la promesa de no perturbar el orden cósmico: cfr. *Gén.* 8, 15-22.

NOVISSIMI (DE.) Tratados teológicos de los fines últimos, donde se tratan los problemas referentes a la muerte, al Juicio, al purgatorio, al infierno y al cielo.

PALINGENESIA. Palabra griega que significa nuevo nacimiento; de ahí el sentido más amplio de renovación general.

PASCUA. Transcripción de una palabra griega, procedente a su vez del arameo o del hebreo, y que designa la fiesta mosaica de la pascua. Ahora bien, el sentido que esta palabra tiene en la Sagrada Escritura es el de paso: paso del Señor sobre Egipto (*Ex.* 12, 11), paso de los Hebreos de Egipto por el desierto, en ruta hacia la tierra prometida. Este sentido se mantiene en el Evangelio para la «pascua» de Cristo. (*Jn.* 13, 1), luego en la tradición y en la liturgia, en el riquísimo simbolismo de Pascua, síntesis de todo el misterio cristiano: cfr. L. BOUYER: *Le mystère pascal* (ed. du Cerf); J. DANIÉLOU: *Bible et liturgie* (ibid).

PARUSÍA. PARUSÍACO. Transcripción de una palabra griega que significa presencia o llegada. En el lenguaje cristiano designa el retorno glorioso de Cristo al fin de los tiempos, «para juzgar a los vivos y a los muertos, Él, cuyo reino no tendrá fin» (Credo). — Parusíaco = de la parusía, que pertenece al orden de cosas abierto por la parusía.

PARACLESIS DE ESPÍRITU SANTO. Transcripción de una palabra griega con frecuencia difícil de traducir en el N. T. y que engloba el sentido de: advertencia, llamada urgente, consolación.

PLEROMA. Transcripción de una palabra griega que significa, en sentido activo, lo que llena, lo que complementa, y, en sentido pasivo, lo que está lleno de alguna cosa, plenitud, medida plena o total de algo.

PREAMBULA FIDEI. Preámbulos de la fe. Se entiende por ello en teología cierto número de verdades o de tesis, de suyo accesibles a una demostración racional, y que es normal que se establezcan antes de adherirse a los misterios propiamente dichos.

Éstos son esencialmente la existencia de Dios, su Providencia, sus principales atributos, la inmortalidad del alma. Constituyen la base sobre a cual y a partir de la cual es posible la adhesión de fe.

Recapitación. Empleamos a veces esta palabra, en lugar de recapitulación, para traducir el término pauliniano ἀνακεφαλαιώσασθαι (*Ef.* 1, 10) que significa etimológicamente : resumir, volver a poner bajo un solo título.

Res. Realidad espiritual interior producida normalmente por el signo o rito sacramental, del que es la principal razón de ser.

Sacramentum. Sacramento. Cuando la palabra se pone en relación con *Res*, designa el aspecto o el momento exterior del sacramento, el signo, el rito visible, distinto de la realidad de gracia que está llamado a producir.

Soteriología. Soteriológico. Ciencia de las cosas de la salvación ; relativo a la salvación. Del griego *Soter*, salvador.

Sinópticos. De una palabra griega que significa que se puede abarcar de una sola mirada. Designa los Evangelios según San Mateo, San Marcos y San Lucas, que se pueden poner, y se pusieron muy pronto, en tres columnas paralelas, pues se parecen mucho.

Tiempo (de la Iglesia). Duración por la cual Cristo ha instituido la Iglesia en su forma terrena ; es la que separa su ascensión de su retorno (parusía). Algo así como para la palabra «eon», por «tiempo de la Iglesia», se entiende también el régimen que existe durante este segmento cronológico, el estado de cosas : algo así como cuando hablamos de tiempo de esponsales, de tiempo de guerra, etc.

Ω. Cfr. A.

INDICE DE AUTORES CITADOS

INDICE ANALITICO DE LOS CAPITULOS

INTRODUCCIÓN

El problema actual de una teología del laicado

Hay algo cambiado en el sentimiento que los laicos tienen de su posición en la Iglesia, p. 8. — Renovaciones que han preparado este cambio. En todas partes, deseo de una teología del laicado, p. 9.

Se critica con frecuencia el derecho canónico. La parte de los laicos no es tan mínima como suele decirse, pero aparecen sobre todo como pasivos, p. 10. — La teología del laicado exige en realidad una eclesiología total, p. 13.

Lo que se ha querido presentar aquí, p. 13.

Podría haber peligro en preconizar demasiado la iniciativa de los laicos, p. 15. — Cómo se responde y cómo evitar este peligro, p. 16. En cambio, la Iglesia conocerá, gracias a la acción de los laicos, una verdadera primavera, p. 17.

Plan de la obra, p. 18.

CAPÍTULO I

¿Qué es un laico?

¿Qué relación tiene la categoría de «laico» con la sagrada Escritura?, p. 21.

Distinción entre *clérigos* y *laicos* en el cristianismo antiguo, p. 22. Cómo se añade un tercer término, el *monje,* p. 24. — Cómo, sobre todo en Occidente, esta distinción no se ha mantenido muy limpia, p. 27.

La dualidad de estas distinciones queda, no obstante, inscrita en la naturaleza de las cosas ; también se ha definido al laico por referencia, tanto al monje como al clérigo. De donde :

Noción monástica, donde la condición laica se define por el estado de vida. Noción en favor sobre todo en el siglo XII, p. 29. — Sus características son que : 1.º) la condición laica es presentada como una concesión, p. 30 ; 2.º) el espíritu se orienta hacia la idea

PRIMERA PARTE: POSICIONES

CAPÍTULO II

Posición de una teología del laicado
o
Destino de una consideración del laicado en la eclesiología

El tratado de la Iglesia se constituyó como tratado independiente en reacción contra los errores (galicanismo, teorías representativas y conciliares, protestantismo), todos los cuales ponían en tela de juicio de alguna manera la estructura jerárquica de la Iglesia, p. 59. — Por eso se ha desarrollado sobre todo como una «jerarquilogía», p. 60. — Y esto en el momento en que la comunidad humana se laicizaba, p. 64.

El unilateralismo de estos tratados católicos no ha de colocarse en el mismo plano que el unilateralismo de las tendencias modernas que acentúan el aspecto sociedad de los fieles, p. 64. — Sin embargo, la importancia eclesiológica y sobre todo pastoral de este unilateralismo es considerable, p. 68. — En el campo sacral de la Iglesia, los laicos tratados un poco como «masa» ; en el campo de las relaciones entre la Iglesia y el mundo, pasividad y timidez de las conciencias, p. 69.

Diversas causas, y sobre todo la Acción Católica, también la nueva conciencia que hemos cobrado de la situación apostólica, han hecho (re)descubrir el aspecto según el cual la Iglesia tiene que hacerse también por sus miembros. Ilustración del hecho por textos y por el uso de la palabra «eclesial», p. 72. — El sentido del movimiento pastoral actual es un redescubrimiento de que la Iglesia se hace también desde abajo, por la cooperación del sujeto religioso, p. 74.

CAPÍTULO III

Posición del laicado

Reino, Iglesia y Mundo
Jerarquía y laicado

El propósito de Dios, su medio de realización : Jesucristo establecido en la plenitud del poder mesiánico como rey, sacerdote y profeta, p. 77.

El poder real de Cristo, no solamente sobre los fieles, sino sobre el mundo, dominando a la vez el orden cósmico y el orden espiritual, p. 82.

La realidad correspondiente al ejercicio total de este poder es el Reino, orden donde, gracias a la empresa del Neuma, todas las cosas encontrarán su perfección y serán reconciliadas, p. 89.

El plan de Dios implica dos fases sucesivas ; la causa de la salvación es dada, ante todo, en Cristo antes que su retorno aporte los frutos de salvación, p. 86. — De esta manera, entre su venida de salvación y su venida victoriosa, hay un intermedio, cuyo sentido es el de permitir que lo que uno adquirió por todos sea realizado también por el obrar de los hombres : sentido de la Historia, p. 88.

Dos grandes consecuencias se desprenden :

1.º A las dos etapas del plan divino y de la obra de Cristo responden dos estados de su realeza sacerdotal en cuanto al ejercicio : el de vencedor por la cruz y el de dominador por el poder. Y tam-

bién dos ejercicios diferentes del sacerdocio de Cristo, uno de forma sacrificial, según Aarón, otro de forma regia, según Melquisedec, pág. 91.

2.º) En la etapa terrena del intermedio hay dualidad de Iglesia y Mundo, en razón de la limitación que Cristo ha puesto al ejercicio de su poder y de la doble participación que ha concedido a un poder espiritual y a un poder temporal, p. 98.

Cada uno de estos órdenes se relaciona con el término final único del Reino. ¿Cuál es el del Mundo?, p. 102. — Tesis dualista y escatológica de discontinuidad; tesis de encarnación, p. 103.

Hay, en verdad, un lazo y cierta continuidad entre la obra cósmica y el Reino: este mundo es lo que será el sujeto de la restauración final, como fue el cuerpo de Cristo nacido de María, quien resucitó, p. 108. — Por lo demás, las energías del Reino operan ya aquí abajo, p. 110. — De esta manera, existe una relación del mundo con el Reino de Dios que aportará a las cosas integridad y reconciliación (para lo que ellas se esfuerzan), p. 113. — La Iglesia y el Mundo preparan cada cual su plano y a su manera el reino:

La Iglesia participa directamente de los poderes sagrados por los cuales Cristo realiza el propósito de Dios sobre el mundo. Su influencia puede mirarse como ejerciéndose de forma creciente según tres zonas en las que se pone en juego, bien sólo su poder sacerdotal, bien el sacerdocio y el magisterio, bien estos dos con el poder de jurisdicción, p. 115.

El Mundo y la Historia se esfuerzan por conquistar un estado de integridad y de reconciliación y, por tanto, se esfuerzan por el Reino, p. 118. — Sin embargo, tres fallos afectan a este esfuerzo: es ambivalente y ambiguo; ignora que la sabiduría de Dios es la sabiduría de la cruz; no puede realizar su deseo, cuyo cumplimiento debe ser dado desde arriba, p. 119. — Este don, sin embargo, tendrá cierta continuidad con el esfuerzo; no solamente la de un bosquejo en relación a una obra de arte, sino la de una preparación al don de lo alto, preparación sin la cual el Mundo mismo no alcanzaría, a la vista de este don mismo, todas sus dimensiones de sujeto receptor, p. 123. — Crítica de la Cristiandad hierocrática, p. 125.

La Iglesia «Maqui» del Mundo, p. 128.

En la situación del intermedio que es el nuestro, la obra de Dios nos aparece como hecha ya en Cristo y teniéndose que hacer todavía en y por nosotros: todo proviene de la plenitud de los *acta et passa Christi in carne*, y va a la plenitud parusíaca. También la situación del cristiano puede considerarse, bien en relación a la plenitud de Pascua, bien por referencia a la Parusía, p. 129.

Papel de la Jerarquía en la Iglesia como medio de gracia relacionándonos con la plenitud de Pascua. — A los dos aspectos de medio de gracia y de gracia interiorizada, *sacramentum* y *res*, corresponden dos participaciones de las energías mesiánicas de Cristo, a saber, como poder y como formas de vida, p. 130. — El papel de la Jerarquía consiste en religar a la Encarnación histórica, p. 134; es algo muy distinto que unos órganos dados por el mismo cuerpo, desde abajo, p. 135. — Comparaciones de una construcción y de una espiga, p. 135.

Papel del laicado en la construcción del templo y del Reino de Dios. Los laicos no son solamente objeto del ministerio jerárquico;

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO IV

Los laicos y la función sacerdotal de la Iglesia

CAPÍTULO V

Los laicos y la función real de la Iglesia

CAPÍTULO VI

Los laicos y la función profética de la Iglesia

CAPÍTULO VII

Los laicos y la vida comunitaria de la Iglesia

CAPÍTULO VIII

Los laicos y la función apostólica de la Iglesia

La Acción Católica
El compromiso temporal de los fieles

Actitud del Evangelio frente a la vida del mundo: lealtad e indiferencia al mundo, interés por la vida eterna. Especie de ideal monástico, p. 490.

Lo mismo en los primeros siglos cristianos. La Iglesia vivió pronto la experiencia de una amplia influencia del cristianismo sobre la vida social y el mundo, p. 491. — Sin embargo, ese «mundo» de la Cristiandad, orientado totalmente a los fines de la Iglesia, apenas era mundo. La perspectiva es fundamentalmente monástica y las realidades terrenas apenas son estimadas por sí mismas. Ejemplo del matrimonio, p. 495.

Hubo momentos, por ejemplo, bajo el pontificado de Gregorio VII, ligados a los estadios más militantes de la vida de la Iglesia, en que se apreció mejor la vida activa, pero el débil desarrollo de la cultura entre los laicos, y la dominante referencia a las cosas celestiales, impidió la plena valorización de la vida cristiana secular. En el fondo, no había entonces una vida plenamente secular. La idea moderna del mundo laico comenzó a bosquejarse en la filosofía de Santo Tomás (su concepto de magnanimidad) y hubo una especie de restitución progresiva hacia un humanismo de valores que el cristianismo antiguo había convertido en un puro «divinismo». Por esto, el problema de una vida cristiana verdaderamente laica, verdaderamente del mundo, es moderno, p. 504. — Hay señales de que se busca una santidad nueva, propiamente laica: 1.º Descubrimiento, en la Acción Católica, de la idea de santificar la misma vida profana; peligros en este sentido, p. 510. — 2.º Aspiración a una santidad en la vida ordinaria, p. 511. — 3.º Hechos y modo de actuar providencial: canonizaciones y llamadas de los Pastores, p. 513.

¿Cómo armonizar la verdad imprescriptible del punto de vista escatológico y el sentimiento nuevo de una vocación a santificarse en lo profano?, p. 516.

Entre dos respuestas insuficientes, la de una encarnación demasiado optimista y la de una actitud ascético-mística en la que el hombre no pondría el corazón en los compromisos temporales, es necesario buscar un camino. Un camino que no sacrifique la paradoja inherente a la condición cristiana de aquí abajo, p. 517.

Es preciso comprender la condición cristiana partiendo de la voluntad de Dios, la cual, elevándose por encima del mundo, gracias a su llamada a la Ciudad Eterna, le entrega al mundo como tarea y como deber. El cristiano se crea un mundo de diferente manera del no creyente, p. 518.

Partiendo de aquí, los principales elementos de una «espiritualidad» del cristiano comprometido en el mundo se encadenan así:

Voluntad de Dios, santa y santificante. Como tal es el punto de vista fundamental de la Biblia, p. 520. — Es una voluntad de amor que aspira, por una liberalidad progresiva, a una comunicación cada vez más íntima de la bondad de Dios, p. 521. — Y así, esta voluntad tiene para cada cual obligaciones referentes al mundo y a los hombres, que ella engloba en un único plan, p. 522. — De donde resulta que el valor esencial es el celo por cooperar a que